
3 1761 09701865 9

Philosophische Bibliothek
Band 93.

Baruch de Spinoza.

Theologisch-politischer Traktat.

Dritte Auflage.

Übertragen und eingeleitet
nebst Anmerkungen und Registern
von

Carl Gebhardt.



Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1908.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Inhalt.

Einleitung.

Spinozas Theologisch-politischer Traktat (tractatus theologico-politicus) ist im Anfang des Jahres 1670 erschienen. Es ist die einzige Schrift, die der Philosoph selbst herausgegeben hat. Der Name des Verfassers ist auf dem Titelblatt nicht genannt. Der Name des Verlegers und des Erscheinungsortes ist fingiert: Hamburgi, apud Henricum Künraht. In Wahrheit war der Verleger Spinozas Freund, der Collegiant Jan Rieuwertsz zu Amsterdam, der Drucker Christoffel Koenraad im Haag.

Über die Entstehung des Traktates erfahren wir aus den unmittelbaren Quellen nicht viel mehr, als daß Spinoza schon im Jahre 1665 mit seiner Abfassung beschäftigt war. In einem nicht auf uns gekommenen Briefe vom 4. September 1665 an den ihm befreundeten Akademiker Oldenburg in London muß er von dem Gedanken seines Werkes gesprochen haben; denn dieser schreibt ihm bald darauf zurück: „Sie sind, wie ich sehe, dabei, nicht so sehr zu philosophieren als, wenn man so sagen darf, zu theologisieren, indem Sie Ihre Gedanken über die Engel, die Prophetie und die Wunder aufzeichnen. Aber vielleicht tun Sie es in philosophischer Weise. Wie dem auch sei, ich bin gewiß, es ist ein Werk Ihrer würdig und mir vor allem im höchsten Grade erwünscht. Da die schwierigen Zeitläufte eben dem freien Verkehr im Wege stehn, so bitte ich Sie wenigstens, Sie möchten sich die Mühe nicht verdrießen lassen, mir in Ihrem nächsten Briefe Ihren Plan und Ihre Absicht bei dieser Schrift anzuzeigen.“ Darauf erwiderte Spinoza in einem nur als Bruchstück erhaltenen Briefe: „Ich verfasse eben eine Abhandlung über meine Auffassung von der Schrift. Dazu bestimmen mich: 1. die Vorurteile der Theologen; diese Vorurteile hindern ja, wie ich weiß, am meisten die

Menschen, daß sie ihren Geist der Philosophie nicht zuwenden können; darum widme ich mich der Aufgabe, sie aufzudecken und sie aus dem Sinne der Klügeren zu entfernen; 2. die Meinung, die das Volk von mir hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt: ich sehe mich gezwungen, diese Meinung womöglich von mir abzuwehren; 3. die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denkt; diese Freiheit möchte ich auf alle Weise verteidigen, da sie hier bei dem allzugroßen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird."

Die Wurzeln des Theologisch-politischen Traktats reichen bis in die Jugendjahre des Philosophen. „Ich schreibe hier nichts, was ich nicht schon längst und lange bedacht hätte." Als die Vorsteher der jüdischen Gemeinde zu Amsterdam am 27. Juli 1656 Spinoza in den Bann taten und aus der Gemeinschaft der Synagoge verstießen, weil sie „von den schrecklichen Ketzereien, die er übte und lehrte, und von den ungeheuerlichen Handlungen, die er beging, täglich mehr Nachricht erhielten", da verfaßte er eine Schrift in spanischer Sprache, in welcher er sich gegen die erhobenen Vorwürfe verteidigte. Diese Apologia ist von großer Wichtigkeit, weil nach Bayles Zeugnis ein großer Teil ihres Inhalts später in den Theologisch-politischen Traktat übernommen wurde. Die Schrift selbst, die Spinoza möglicherweise schon früh ins Lateinische übertrug, ist uns nicht erhalten. Sie war seinem Freundeskreise wohl nicht unbekannt, und in der unter seinen Auspicien entstandenen Schrift Ludwig Meyers, Philosophia S. Scripturae Interpres, können wir, wie ich glaube, Spuren solcher Kenntnis nachweisen. Nach dem, was uns von ihrem Inhalt berichtet wird, müssen wir annehmen, daß sie sich in ähnlicher Weise zum Theologisch-politischen Traktate verhielt wie die Kurze Abhandlung zur Ethik. Der jüngere Rieuwertsz, der Sohn des Verlegers Spinozas, sprach von ihr als „einem großen Werk, so Spinoza wider die Juden geschrieben, und dieselben sehr hart tractiret. Spinoza habe es schon vor dem Tractatu Theologico-Politico fertig

gehabt und doch unedirt liegen lassen, woraus sie denn auch geschlossen, daß er es nicht publicirt haben wollen. Er (Rieuwertsz) habe das Msst. gehabt, aber an jemanden weggelassen.“ Eine andere Nachricht gibt der Leydener Professor Salomo van Til in seinem Vorhoof der Heidenen (1694): „Danach unternahm es dieser Bedränger der Religion, zuerst die Autorität der Bücher A. und N. Testamentes über den Haufen zu werfen, und er versuchte, der Welt zu zeigen, wie diese Schriften durch Bemühen der Menschen verschiedene Male umgestaltet und umgeformt und wie sie zu dem Ansehen göttlicher Schriften erhoben wurden. Diese Bedenken hat er ausführlich in einer spanisch geschriebenen Abhandlung unter dem Titel einer Rechtfertigung für seine Abkehr vom Judentum gegen das A. T. zusammengetragen, aber auf Freundesrat diese Schrift zurückgehalten und es unternommen, diese Dinge etwas fließender und knapper einem andern Werke einzufügen, das er unter dem Titel Tractatus Theologicopoliticus 1670 herausgab.“ Nach diesem Berichte können wir nicht daran zweifeln, daß Spinoza den einen Grundgedanken seines Traktates, die Bestreitung des unmittelbar göttlichen Ursprungs der Schrift, schon zur Zeit der Exkommunikation hegte; ja wenn wir hören, daß man ihn „verabscheuungswürdiger Lästerungen Gottes und Mosis“ anklagte, so darf man wohl annehmen, daß er damals schon die mosaische Urheberschaft des Pentateuch bestritten hat, und die „ungeheuerlichen Handlungen“, deren man ihn beschuldigte, haben sicherlich in nichts anderem als in der praktischen Konsequenz dieser theoretischen Einsichten, in der Nichtbeachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes, bestanden.

Wenn wir auch nicht daran zweifeln dürfen, daß uns die Apologia in umgearbeiteter Form als ein Teil des Theologisch-politischen Traktates erhalten ist, so haben wir doch kein Recht anzunehmen, was wiederholt behauptet wurde, daß die Veranlassung der Apologia auch die Veranlassung des neun Jahre später begonnenen Werkes sei, so daß wir die Ursache des Traktates in der Ausstoßung Spinozas

aus der Synagoge zu erblicken hätten. Auch die Ansichten, daß der Traktat durch die Entsetzung des Philosophen Geulincx von seiner Professur in Leuwen (1658) veranlaßt sei oder daß er durch die Verfolgung und Bestrafung des mit Spinoza bekannten Freigeistes Adriaen Koerbagh (1668) seine polemische Tendenz erhalten habe, lassen sich, ganz abgesehen von den ihnen entgegenstehenden chronologischen Schwierigkeiten, auch aus sachlichen Gründen nicht aufrecht erhalten. Die Amtsenthebung von Geulincx hatte, wie es scheint, rein persönliche Ursachen; das Buch aber, wegen dessen Koerbagh verurteilt wurde, kann Spinoza nicht anders als mißbilligt haben. Der wahre Grund, der Spinoza bewogen hat, sein schon der Vollendung sich näherndes Hauptwerk, die Darstellung seiner Philosophie, liegen zu lassen und sich zunächst der Abfassung des Traktates zuzuwenden, dieser Grund kann, wie schon erkannt worden ist, einzig und allein in den kirchenpolitischen Verhältnissen der Niederlande gefunden werden, die dem Philosophen nahe gerückt wurden, sobald er in den Kreis Jan de Witts trat. Ja, ich möchte noch einen Schritt weiter gehen und es geradezu aussprechen: der wahre Grund, dem der Theologisch-politische Traktat seine Entstehung verdankt, liegt in der Verbindung Spinozas mit Jan de Witt.

Die Dürftigkeit der Nachrichten über das Leben des Philosophen bedauert man vielleicht in keiner Beziehung so sehr, als gerade wo es sich um sein Verhältnis zu dem großen holländischen Staatsmann handelt. Und doch möchte man glauben, daß neben der Loslösung vom Judentum nichts in gleichem Maße in Spinozas Leben Epoche gemacht hat wie die Freundschaft Jan de Witts, daß durch sie erst Spinoza aus dem Philosophen, den wir kennen, zu dem Politiker und Staatsrechtslehrer wurde, den in ihm kennen zu lernen noch unsere Aufgabe ist. Die einzige Nachricht über ein persönliches Verhältnis des Großpensionairs zu dem Philosophen verdanken wir dem in solchen Dingen genau unterrichteten Biographen Lucas: Jan de Witt habe den Philosophen oft in wichtigen Dingen um Rat gefragt und ihm eine Pension

von 200 fl. ausgesetzt. Ich glaube, in meiner Ausgabe der Abhandlung vom Staate den Nachweis erbracht zu haben, daß dieses Werk in seinem praktischen Teile nichts anderes ist als eine holländische Staatsschrift im Sinne der republikanischen Politik Jan de Witts. In der gleichen Weise enthält der Theologisch-politische Traktat eine Verteidigung der Kirchenpolitik des Großpensionairs. Wenn ich diese aus dem Traktat selbst sich ergebende Tatsache mit jener Nachricht des Lucas in Verbindung bringe, um daraus den Schluß zu ziehen, daß der Zusammenhang zwischen dem Werk des Philosophen und der Politik des Staatsmanns seine Ursache nicht nur in der sachlichen Übereinstimmung, sondern auch in den persönlichen Beziehungen hat, so versteht es sich, daß mir nichts ferner liegt, als in Spinoza einen bezahlten Advokaten der de Wittschen Politik erblicken zu wollen. Das aber scheint mir sicher: bei dem außerordentlichen Feingefühl, das wir in Spinoza nicht nur voraussetzen, sondern aus den beglaubigten Tatsachen seiner Biographie kennen, muß er in einem sehr nahen Verhältnis zu einem Manne gestanden sein, dem er erlaubte, ihm die Sorgen des äußeren Lebens zu nehmen.

Die Stellung, die Jan de Witt einnahm, ist nur aus dem unfertigen Zustand der niederländischen Staatsverfassung zu verstehen. Er war der bescheidene Secretair eines Parlamentes, der entblößten Hauptes vor den Herren Staaten stehen mußte, und er war der allmächtige Staatsmann, auf den die Blicke ganz Europas gerichtet waren. Seine Gewalt beruhte nicht auf geschriebenen Gesetzen, sondern auf der Unterstützung und dem Rückhalt, den er bei seinen Standesgenossen, bei der in den holländischen Städten herrschenden Aristokratenpartei fand. Eine Macht, die im wesentlichen auf der öffentlichen Meinung beruht, muß darauf bedacht sein, die öffentliche Meinung zu ihren Gunsten zu beeinflussen, und so ist Jan de Witt einer der ersten Staatsmänner gewesen, die sich der Publicistik für ihre Zwecke bedienten. Die Stelle des in der damaligen Zeit noch wenig entwickelten Journalismus nahm die Staatsschrift ein,

und wir kennen eine ganze Reihe von Staatsschriften, teils in holländischer, teils in lateinischer Sprache, die meisten anonym, die alle aus dem Kreise de Witts hervorgegangen sind. Ich nenne das Interest van Holland, das Public Gebedt, die Politike . Discoursen, die Spinoza in seiner Bibliothek besaß, die Polityke Weegschaal, die er besaß und in der Abhandlung vom Staate mit warmer Anerkennung citiert. Die Verfasser dieser Bücher, die die einzige Aufgabe haben, in theoretischer, ja gelehrter Betrachtung die Politik de Witts zu begründen und zu rechtfertigen, sind nicht untergeordnete Publicisten, sondern hochstehende Männer und Freunde des Staatsmanns, wie das Brüderpaar Pieter und Jan van Hove, wie sein Neffe, der jüngere Jan de Witt; ja er selbst hat es nicht verschmäht, dem einen Werke einige Kapitel hinzuzufügen.

Als der Staatsstreich Wilhelms II. durch dessen vorzeitigen Tod gescheitert war, hatte die oranische Partei einen schweren Fall erlitten, und es schien, als ob die Regentenpartei sich ungestört ihres Sieges werde freuen können. Aber die Macht der Statthalterpartei war so fest begründet, daß selbst die führerlose Zeit ihr nicht den Untergang brachte. Sie ruhte in der Liebe des niederen Volkes, das in den Oraniern nicht wie die Regenten eigennützige Usurpatoren sah, sondern in ihnen die Befreier vom spanischen Joche und die wahren Beschützer des Landes erblickte. Als Moriz von Nassau jenen Bund mit dem orthodoxen Calvinismus eingegangen war, der zum Sturze Oldenbarneveldts führte, hatte er den Bundesgenossen gewonnen, der der Regentenpartei am furchtbarsten werden sollte, die calvinistischen Predikanten, die von ihren Kanzeln herab die fanatische Menge beherrschten. Durch sie wurde der Kampf zwischen Oraniern und Regenten, zwischen Stadhoudersgezinden und Staatsgezinden, zu einem Kampfe zwischen Staat und Kirche. Die Gewalt dieser Gegensätze hat die holländischen Aristokraten zu Vertretern eines religiösen Liberalismus gemacht und dem holländischen Staate den Ruhm verschafft, zuerst dem freien Gedanken eine Stätte gewährt zu haben. Solange das Geschick der Republik günstig

war, waren die Predikanten nicht gefährlich; aber jede Niederlage gab ihnen die erwünschte Gelegenheit, das Volk gegen seine Regierung aufzuhetzen. Das Jahr 1665 brachte den Staat in schwere Gefahr. Der Krieg, der sich gegen England entsponnen hatte, nahm zunächst einen unglücklichen Verlauf; zugleich fiel der Bischof von Münster in Friesland ein. Von allen Kanzeln predigte man gegen den Libertinismus der herrschenden Partei und gegen Jan de Witt, der dieses Unglück verschuldet habe, und es fehlte nicht viel, daß die Katastrophe von 1672 um sieben Jahre früher eingetreten wäre. Es erschien eine Ordre der Staaten, die den Predikanten verbot, sich mit Staatssachen zu befassen und Regierungsangelegenheiten auf der Kanzel zu erörtern. Im gleichen Jahre ging aus dem Kreise Jan de Witts ein Büchlein hervor, das den Titel führte De Iure Ecclesiasticorum und dessen nicht mit Sicherheit festzustellender Verfasser sich Lucius Antistius Constans nennt. Der Zweck dieses in schlechtem Latein geschriebenen Buches besteht in dem Nachweise, daß alle geistliche Gewalt ihr Recht einzig und allein der weltlichen Gewalt verdanke und darum völlig von dieser abhängig sein müsse. In dem gleichen Jahre, in dem dieses Buch erschien, faßte Spinoza den Entschluß, seinen Theologisch-politischen Traktat zu schreiben.

Der Traktat ist die vornehmste aller Staatsschriften, die Holland hervorgebracht hat. Die Frage der Zeit wird in ihm für alle Zeiten entschieden. Daß diese Schrift, die in der gleichen Officin gedruckt ist, aus der die Schriften der de Wittschen Publicisten hervorgingen, und deren Vignette wir auch in einem anderen Buche dieses Kreises wiederfinden, mit der Person des Großpensionairs in engster Verbindung stehe, war für die Zeitgenossen zweifellos. Als der Mächtige gestürzt war, als keine Scheu mehr die Zunge band und keine Censur mehr die Meinungsäußerung der Gegenpartei niederhielt, wurde offen ausgesprochen, was jedermann wußte. Aus dem Jahre 1672 haben sich zwei gegen de Witt gerichtete Pamphlete erhalten; in ihnen heißt es vom Theologisch-politischen Traktat: „Durch den abtrün-

nigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet und mit Wissen von Mr. Jan und seinen Spießgesellen herausgegeben."

Es ist nötig, die Entstehung des Theologisch-politischen Traktates sich vor Augen zu halten, um den richtigen Gesichtspunkt für das Verständnis der Schrift zu gewinnen. Dadurch, daß man das Werk zu abstrakt auffaßte, daß man in der herkömmlichen Weise in Spinoza den einsamen, weltfremden Denker sah, ist es gekommen, daß noch heute der Traktat neben der Abhandlung vom Staate zu den am wenigsten verstandenen Werken des Philosophen gehört. Die Legende von dem Manne, der wenig gelesen und viel gedacht habe, ward zu nichte, als man vor zwanzig Jahren das überaus reiche Inventar der Bibliothek Spinozas fand. Noch eine andere Legende aber muß zerstört werden, die dem wahren Verständnis seines Wesens und Wirkens im Wege steht. Nicht alle seine Bücher hat Spinoza sub quadam specie aeternitatis geschrieben. Man muß wissen, für wen und gegen wen er geschrieben hat, um seine Worte zu verstehen. Er war ein Sohn seiner Zeit und Bürger des Staates, unter dem er gelebt hat, und, mehr noch als das, er war einer der klügsten und einsichtsvollsten Staatsmänner Hollands, vielleicht neben seinem großen Freunde de Witt der klügste und einsichtigste, den die Niederlande besessen haben.

Die Idee der Gedankenfreiheit im modernen Staatsleben zuerst praktisch realisiert zu haben, ist das große Verdienst der holländischen Aristokratie, mögen ihre Motive gewesen sein, welche sie wollen. Diese Freiheit wurde bedroht von einer um ihre Macht besorgten Orthodoxie. Neben den herrschenden Staatsmann, der die Gedankenfreiheit gegen den Aberglauben und den Fanatismus in Schutz nahm, trat der Philosoph, sie zu verteidigen. Nicht Java und die Staalmeesters — die Nachtwache und der Theologisch-politische Traktat sind die beiden großen Titel der holländischen Kultur.

„Gott wird seinen Namen unter dem Himmel vernichten, und Gott wird ihn zum Bösen ausscheiden von allen Stämmen Israels mit allen Flüchen des Himmels, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind.“ Die Synagoge hatte Spinoza von sich gestoßen, nachdem er sich von ihren Satzungen gelöst. Indem er seine Rechtfertigungsschrift mithinübernahm in die Form des Theologisch-politischen Traktates, gab er diesem eine Tendenz, die für den Charakter des Werkes mitbestimmend geworden ist, und vieles läßt sich nur aus dieser Art der Entstehung erklären. Der Traktat enthält Spinozas Auseinandersetzung mit dem Judentum. Wenn er die ewige Berufung der Juden bestreitet und in Verbindung damit die Geltung des jüdischen Ceremonialgesetzes für die Gegenwart ablehnt, so ist es klar, daß diese Ausführungen mit seinem eigentlichen Zwecke, der Verteidigung des Rechtes der Philosophie und der Gedankenfreiheit, nur in sehr losem Zusammenhang stehen und daß wir darin, wenngleich in umgearbeiteter Form, noch die ursprüngliche Rechtfertigung Spinozas gegen die Anklage jener „ungeheuerlichen Handlungen“ vor uns haben. Aus dieser Kampfesstellung erklären sich auch die harten, ja feindseligen Urteile, die Spinoza über das Volk gefällt hat, aus dem er hervorgegangen ist: Gerechtigkeit ist nicht die Tugend des Kampfes.

In genauer Verbindung mit dem Zweck des Traktates steht es hingegen, wenn Spinoza seinen Angriff gegen den größten Vertreter des nachbiblischen und nachtalmudischen Judentums, gegen Moses Maimonides richtet: der vornehmste Gegner des Theologisch-politischen Traktates ist das Buch More Nebuchim. Es ist, als ob die beiden größten Philosophen, die das Judentum hervorgebracht hat, nun über die Jahrhunderte hinweg die Waffen kreuzten. Die Aufgabe, die Maimonides sich gestellt hatte, war, den Glauben mit der Vernunft, die Theologie mit der Philosophie, die Bibel mit Aristoteles zu vereinigen. Der Gedanke, der Spinoza bei seinem Traktate beseelt hat, war, der Philosophie freie Bahn zu schaffen, indem er sie völlig von der Theologie trennte. Maimonides war

sein natürlicher Gegner. Er hätte keinen bedeutenderen finden können.

Von vollster aktueller Bedeutung sind schließlich die beiden Kapitel, in denen Spinoza die Verfassung des hebräischen Staates bespricht. Für die Holländer des 17. Jahrhunderts waren die biblischen Erzählungen nicht Gegenstand eines antiquarischen Interesses, sondern lebendige Geschichte, die ähnlich wie bei den englischen Puritanern als ein Vorbild der eigenen Geschichte aufgefaßt wurde. Biblische Analogien hatten im politischen Raisonnement die stärkste Beweiskraft. In einer Schicksalsstunde des Staates, nach dem plötzlichen Tode Wilhelms II., als es sich um die Besetzung oder Nichtbesetzung der erledigten Statthalterwürde handelte, hat Cats darauf hingewiesen, daß auch bei den Hebräern nach dem Auszug aus Ägypten die Feldherrnwürde nicht unwiderruflich verliehen worden sei. Als der Leydener Professor Petrus Cunaeus ein Werk über den Staat der Hebräer schrieb und es den Ständen von Holland und Westfriesland widmete, tat er es, weil „kein Staat jemals auf Erden an guten Beispielen reicher gewesen sei, da er nicht einen Menschen, sondern den unsterblichen Gott zu seinem Schöpfer und Urheber gehabt habe". Spinoza bestreitet diese herrschende Ansicht in ihrem Kernpunkte: es ist nicht, wie man gemeint hat, schneidende Ironie, sondern eine fast zu fein berechnete argumentatio ad homines, wenn er mit Hülfe einer Hesekiel-Stelle es zu beweisen unternimmt, daß Gott in seinem Zorne diesen Staat geschaffen habe und daß er darum nie und nimmer zum Vorbild dienen könne. Die Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalten im hebräischen Staate war das stehende Argument für die Anmaßung der calvinistischen Orthodoxie. Ihr zu entgegnen, bestreitet Spinoza, daß diese Trennung die Meinung des mosaischen Gesetzes gewesen, und sucht nachzuweisen, daß aus der priesterlichen Unabhängigkeit und selbst aus der Institution der Prophetie das größte Unheil für den Staat die unausbleibliche Folge gewesen sei. In diesem Punkte ist Spinozas Auseinandersetzung mit dem Judentum mit dem innersten Zwecke des Traktates völlig eins.

Wer von der Entwicklung Spinozas und von der Spinoza-Literatur des 19. Jahrhunderts nichts weiß, der kann wohl den Eindruck gewinnen, als sei im Theologisch-politischen Traktate die pantheistische Grundansicht noch stark durchsetzt mit theistischen Elementen, ja als sei der Traktat von der späteren Lehre Deus sive natura noch weit entfernt. Es ist jedoch bekannt genug, daß Spinoza seine Ethik in der Hauptsache schon vollendet hatte, ehe er an die Ausarbeitung des Traktates ging. Wenn das eigentliche Christentum nicht in jenem sanften Moralismus unserer Tage, sondern in dem Glauben an die Erlösung der Menschheit durch den menschgewordenen Gott besteht, so hat man zu nichts so wenig ein Recht, als dazu, in Spinoza den philosophus christianissimus zu erblicken.

Tatsächlich hat die Stellung, die Spinoza in seinem Traktat dem Christentum gegenüber einnimmt, wie mir scheint, eine ausreichende Erklärung noch nicht gefunden. Zunächst versuchte man, den Traktat durch eine harmonisierende Auslegung mit der Ethik in Übereinstimmung zu bringen. Es kann jedoch kein Zweifel sein, daß die Begriffe von den göttlichen Dingen im Traktat sich auch bei der weitgehendsten Interpretierung mit den Grundanschauungen der spinozistischen Philosophie nicht vereinigen lassen. Man hat nun diesen Widerspruch aus unwürdiger Heuchelei, im besten Falle aus ängstlicher Vorsicht erklärt und gemeint, es sei „ein Gemisch von Mut und Furchtsamkeit, von Tapferkeit und Ängstlichkeit, das die vielfach schwankende Haltung des Traktates bestimmt habe“. Ich glaube nicht, daß diese Meinung dem Bilde Spinozas entspricht. Sicherlich war Spinoza weit entfernt von der Sucht nach einem zwecklosen Märtyrertum. Er selbst sagt einmal: „Ich will lieber schweigen, als daß ich meine Ansichten den Leuten gegen den Willen des Vaterlandes aufdränge“. Die Absicht, seine Ethik zu veröffentlichen, hat er aufgegeben, als er sah, daß die Zeit dafür noch nicht reif sei. Was er aber veröffentlicht hat, von dem dürfen wir wohl annehmen, daß er es auch zu vertreten wußte.

Um den Standpunkt des Traktates richtig zu wür-

digen, muß man sich seine Entstehung und seine Bedeutung gegenwärtig halten. Er ist eine politische Tendenzschrift und als solche völlig konsequent. Indem Spinoza ihn schrieb, stellte er sich nicht nur in der kirchenpolitischen, sondern auch in der religiösen Frage auf den Standpunkt der Regentenpartei. In den Niederlanden des 17. Jahrhunderts standen sich zwei religiöse Parteien gegenüber, die Remonstranten oder Arminianer und die Contraremonstranten. Beide waren in ihrer Art gleich orthodox, und wenn man die arminianische Richtung die freiere nennt, so darf man nicht vergessen, daß diese größere Liberalität sich in erster Linie auf dogmatischem Gebiet, in der Frage der Prädestination, und erst in zweiter Linie in einer freieren Schriftauffassung zeigt. Abseits von diesen beiden sich aufs heftigste befehdenden Parteien stand die Mehrzahl der Regenten, die, allen theologischen Zänkereien abhold, das dem Christentum zu Grunde liegende Princip über den Unterschied der Konfessionen stellte; man nannte sie die Libertinen oder die Neutralisten. Die Quelle dieser freieren Auffassung liegt zweifellos außerhalb des Christentums, in der humanistischen Bildung dieser Kreise. In dem Reformprogramm der niederländischen Aristokratie, wie es Spinoza im achten und neunten Kapitel seiner Abhandlung vom Staate entworfen hat, steht an erster Stelle das Bestreben, der Regentenpartei das Heer und die Kirche in die Hand zu geben. Die religiöse Auffassung der Aristokraten soll zur Landesreligion werden. Diese religiöse Auffassung aber, die Spinoza als die religio sumplicissima et maxime catholica bestimmt, ist keine andere als eben die der Neutralisten. An jener Stelle der Abhandlung vom Staate weist nun Spinoza auf die im 14. Kapitel des Theologisch-politischen Traktats aufgestellten Glaubenssätze als auf das Programm dieser einfachsten und allgemeinsten Religion hin. Diese Glaubenssätze sind nicht das Produkt einer philosophischen Abstraktion, etwa, wie man gemeint hat, der Vernunftreligion Herberts von Cherbury nachgebildet; sie stellen eben den wirklichen Glauben der freidenkenden holländischen Regenten, das Glau-

bensprogramm der Neutralisten dar. Dies ist der selbstgewählte religiöse Standpunkt, von dem aus Spinoza sein Werk geschrieben hat. Wir werden manchen Satz darin finden, der mit seiner philosophischen Überzeugung im Widerspruch steht, keinen aber, der mit diesem Credo im Widerspruch stünde. Nicht vom Standpunkt seines philosophischen Systems aus hat Spinoza die Begriffe des Traktats geformt, sondern im Sinne wie im Interesse der Partei de Witts. Er wollte in der Religionslehre des Traktats nicht Philosoph sein, sondern ein holländischer Neutralist.

Diese Stellungnahme war schon durch die einfachste politische Notwendigkeit geboten. Hätte er die Schrift vom Standpunkt seiner Philosophie aus geschrieben, so hätte er die Politik Jan de Witts von vorne herein aufs schwerste kompromittiert, anstatt sie zu unterstützen. Aus dieser Rücksicht heraus hat er es auch vermieden, Dinge zu erörtern, in denen er sich nicht einem fremden Standpunkt hätte anpassen können, ohne sich selber untreu zu werden. Das gilt vor allem von der Frage nach der Person Christi. Er kommt der herrschenden Ansicht so weit entgegen, daß er anerkennt, aus Christus habe unmittelbar Gottes Geist gesprochen, aber er lehnt es ab, über die Gottessohnschaft Christi sich zu äußern. Aus dem gleichen Grunde vermeidet er es, seine Unkenntnis des Griechischen vorschützend, die Bücher des Neuen Testaments zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen.

Daß Spinoza die neutralistischen Begriffe seiner Schrift so weit als möglich den Begriffen seiner Lehre zu nähern suchte, ist durchaus natürlich, und daraus erklären sich manche Inkonsequenzen des Traktats. Man wird von einem Kompromiß nicht die Konsequenz eines Systems erwarten. Ein ungerechtfertigtes Unternehmen ist es darum, aus dem Traktate eine eigene Religionslehre oder Religionsphilosophie Spinozas zu konstruieren.

Wollte Spinoza seinen Zweck erreichen, so hatte er gar keine andere Wahl. Wollte er das Recht der Philosophie gegen die Ansprüche der Theologie wirksam verteidigen, so durfte er sich dabei nicht auf den Standpunkt der Philosophie stellen; denn dann

wären seine Ausführungen zu wirkungslosen Invektiven geworden. Dies hat auch Feuerbach klar eingesehen, als er es unternahm, das Wesen des Christentums zu erkennen und zu überwinden: „Indem ich die Aberrationen der Religion, Theologie und Speculation rectificiere, muß ich mich natürliich auch ihrer Ausdrücke bedienen, ja selber zu speculieren oder zu theologisieren scheinen, während ich doch gerade die Speculation auflöse.“ Spinoza war sich dieser Notwendigkeit vollkommen bewußt. Er wollte wirken. Die beste Art aber zu wirken erblickte er darin, daß er seine Lehren, anstatt sie mit der herrschenden Ansicht allenthalben in Gegensatz zu bringen, selbst auf die Gefahr einer gewaltsamen Umdeutung hin in dieser wiederzufinden suchte. „Man rede nach der Fassungskraft der Menge und tue alles, was nicht an der Erreichung des Zieles hindert. Denn wir können nicht wenig Vorteil von der Menge erlangen, wenn wir so weit als möglich ihrer Fassungskraft Rechnung tragen. Dazu kommt, daß man die Menschen dadurch geneigt macht, der Wahrheit ein williges Ohr zu leihen.“ Diesem Grundsatz, den er in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes aufgestellt hat, ist Spinoza während seines ganzen Lebens treu geblieben. Schon die Kurze Abhandlung sucht die dogmatischen Begriffe wie Vorsehung Gottes, Prädestination, Sohn Gottes, Wiedergeburt, Hölle, Knecht Gottes, Gottesdienst philosophisch zu interpretieren. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes verharrt gerade in dem Bestreben, nicht mit der herrschenden Meinung offen zu brechen, in einer eigentümlichen Halbheit. Auch die Cogitata Metaphysica, das Werk, in dem er „seine Meinungen nicht offen darlegen wollte“, bieten geradezu Beispiele für das Bestreben, den neuen Wein seiner Lehre in die alten Schläuche der Scholastik zu gießen. Dasjenige Werk aber, das er im Sinne einer argumentatio ad homines am konsequentesten durchgebildet hat, ist der Theologisch-politische Traktat. Ein Motiv, das von jeher in seinem Denken lag, dient hier in der vollkommensten Weise seiner politischen Absicht und damit seinen letzten, mehr als politischen Zwecken.

Man hat kein Recht, Spinoza deshalb Heuchelei vorzuwerfen, denn er hat nichts vertreten, als was er wirklich für gut und richtig gehalten. Er hatte nie die Absicht, die christliche Religion, so wie er sie in Übereinstimmung mit den freidenkenden Männern seines Landes auffaßte, durch seine Philosophie zu ersetzen. Er wußte wohl, daß zu den Höhen seiner Philosophie nur wenigen der Weg offenstand. „Alles Vortreffliche ist ebenso schwer als selten“, oder, wie es im Traktate heißt, „nur wenige gibt es, die durch die bloße Leitung der Vernunft eine tugendhafte Lebensführung erreichen“. Sollte nicht eine unsägliche Verwirrung über die Vielen kommen, denen man nur nehmen konnte, ohne ihnen etwas dafür zu geben, so mußte die Religion allerdings von ihren Auswüchsen befreit werden, aber in ihrem guten und heilbringenden Bestande erhalten bleiben. Spinoza konnte das mit gutem Gewissen wollen. „Es ist kein bloßer Zufall, daß das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes, das in unserem Innern spricht, ganz und gar übereinstimmt.“ Als eine schlichte Frau aus dem Volke ihn fragte, ob sie seiner Meinung nach in ihrer Religion wohl selig werden könne, gab er zur Antwort: „Eure Religion ist gut; Ihr braucht nach keiner anderen zu suchen, um selig zu werden, wenn Ihr nur ein friedliches und gottergebenes Leben führt.“ Als das höchste Gut, zu dem seine Lehre den Schüler führen will, bezeichnet er das Einswerden des Geistes mit der gesamten Natur. Diese friedevolle Vereinigung erkennt er auch in dem, was die Religion fordert, in dem Gehorsam gegen Gott. Nur die Offenbarung kann lehren, daß hier das Glück des Menschen liegt, denn diese Begriffe sind nicht die Gegenstände der Vernunft. Daß die Offenbarung das Richtige gelehrt hat, beweist das Glück und der Frieden, die aus ihrem Troste der Menschheit zuteil geworden sind. Spinoza hat nicht mit offenem Visier, aber er hat einen ehrlichen Kampf gekämpft.

Noch in einem anderen treffen die Motive seines Denkens mit den Konsequenzen seines politischen Standpunktes zusammen, in seiner Stellung gegenüber der Schrift. Die Frage, ob die Schrift philosophisch zu

interpretieren sei, hatte in den Niederlanden schon längst nicht nur die Universitäten, sondern im weitesten Kreise die Öffentlichkeit erregt. Jan de Witt hatte bereits eingegriffen. In einem Placaet vom 30. September 1656 „Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie“ verbot er den Theologen an den Universitäten, sich mit Philosophie, und den Philosophen, sich mit Theologie zu befassen. Aber der Streit ruhte nicht. Im Jahre 1666 erschien anonym ein Buch, das schon einige Jahre früher entstanden war, Philosophia S. Scripturae Interpres, in dem dargetan werden sollte, daß der wahre Sinn der Schrift auch zugleich objektiv wahr sei und daß darum die Vernunft, die über Wahr und Falsch entscheide, berufen sei, die Schrift zu interpretieren. Dieses Buch, das sich mit der Ordre Jan de Witts in offenen Widerspruch setzte, erregte das größte Aufsehen. Eine Flut von Gegenschriften folgte, die Regierung verbot es und ersuchte die beiden angesehensten Leydener Theologen, es zu widerlegen. Spinoza hat diesem Streite sehr nahe gestanden. Der Verfasser des Buches war sein Freund, der Herausgeber seines ersten philosophischen Werkes, der Darstellung der cartesianischen Philosophie, Ludwig Meyer, ein angesehener Amsterdamer Arzt. In dem Buche selbst wird Spinoza, ohne daß sein Name genannt wird, citiert; sein Einfluß ist in vielem unverkennbar. Mit seinem Theologisch-politischen Traktate nahm Spinoza Stellung in diesem Streite und er ergriff die Partei Jan de Witts gegen Ludwig Meyer. Es scheint, daß seit dieser Zeit auch in den persönlichen Beziehungen der beiden Männer eine Entfremdung eingetreten ist.

Die Begründung der Staatslehre, die Spinoza im Theologisch-politischen Traktate gibt, ist durchweg an der Staatslehre des Hobbes orientiert. Man hat geglaubt, nachweisen zu müssen, daß Spinoza Hobbes schon gekannt haben könne, als er den Traktat schrieb, da der Leviathan bereits 1667 in Amsterdam lateinisch herausgekommen sei. Es hätte dieses Nach-

weises nicht bedurft. Der Traktat wendet sich an mehreren Stellen deutlich genug gegen den Engländer. Dieser war im Kreise de Witts der anerkannte Staatslehrer; ihm entnimmt van Hove die theoretische Grundlage seiner praktischen Staatslehre, auf ihn verweist er zur näheren Begründung. Selbst wenn Spinoza, des Englischen unkundig, die Bücher des Hobbes erst spät kennen gelernt hätte, seine Gedanken waren ihm früh schon zugänglich und haben den entscheidenden Einfluß auf seine Staatslehre geübt. Diese ist im Grunde genommen nichts anderes als die Staatslehre des Leviathan, durchgebildet im Geiste eines konsequenten Naturalismus und unter die Herrschaft des spinozistischen Persönlichkeitsgedankens gestellt.

Daß Spinoza die Demokratie der Aristokratie gegenüber als die ursprünglichere und natürlichere Staatsform ansah, darf man nicht als einen besonderen Beweis seiner politischen Selbständigkeit anführen. Gerade darin stimmt er mit de Witt überein. Die Polityke Weegschaal van Hoves, die ganz in der Art der Abhandlung vom Staate das Programm der inneren Politik Jan de Witts in allgemeinen, theoretischen Ausführungen enthält, schloß in der ersten Auflage mit einem Kapitel, in dem dargetan wurde, daß die Volksregierung die beste Staatsform sei; in den späteren Auflagen kamen noch einige Kapitel hinzu, die daraus die Nutzanwendung für die Niederlande zogen und eine der Volksregierung sich nähernde Staatsform, also eine Demokratisierung der allzu exklusiven Aristokratie forderten. Daß Spinoza niemals daran dachte, die Aristokratie in den Niederlanden durch die Herrschaft des von fanatischen Predikanten geleiteten und den Oraniern ergebenen Volkes zu ersetzen, ist so selbstverständlich, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dem Traktate eine derartige demokratische Tendenz hat zuschreiben können. Das Urteil, das er darin über die englische Revolution gefällt hat, beweist zur Genüge, daß er hier gerade so antirevolutionär gesinnt ist wie in der Abhandlung vom Staate.

So sehr es zum Verständnis des Traktates nötig ist, ihn aus seiner Entstehung und aus den Zeitumständen heraus zu erklären, so wenig wird seine Bedeutung durch eine solche rein historische Betrachtung erschöpft. Aus seiner Zeit hervorgegangen, ist der Traktat zu einem Werke aller Zeiten geworden als eine jener großen Taten der Philosophie, deren Gedächtnis nie wieder in Vergessenheit geraten kann.

Es darf hervorgehoben werden, daß der Theologisch-politische Traktat zu den schriftstellerisch vollendeten Leistungen der philosophischen Litteratur gehört. Die großen Gedanken des Werkes haben einen vollkommen adäquaten Ausdruck gefunden. Die Sprache ist klar, eindrucksvoll, nicht selten zur Ironie sich neigend, an einigen Stellen zu dem Pathos eines großen Wortes sich erhebend. Die Unsitte der Zeit, mit dem klassischen Citatenschatz eines Florilegiums zu prunken, findet man bei Spinoza nicht; nur manchmal spielt er auf einen Vers des Vergil oder Terenz oder auf einen Satz des Tacitus an. Man muß in holländisch-lateinischen Werken der Zeit gelesen haben, um den Abstand zu würdigen, der den Traktat von den anderen Büchern trennt. Und noch einer weiteren Erkenntnis wird man sich bei einer solchen Vergleichung nicht verschließen können: die Sprache ist in ihrem ganzen Charakter weit entfernt von jenem mühsam oder gewohnheitsmäßig ins Latein umgesetzten Holländisch, von jener „rechtschaffenen Magerkeit, bei der man die Rippen der Grammatik durch die Phrasen fühlen kann“; ein anderes Sprachgefühl waltet über diesen klangvoll bedeutenden Sätzen — ich glaube, für den Kenner des Spanischen wird es kein Zweifel sein, daß es der Genius dieser Sprache ist. Spanisch war ja die Muttersprache Spinozas, und die Schrift, aus welcher der Traktat hervorging, war spanisch geschrieben; nicht umsonst hat er anstatt Vondel und Cats die Novelas ejemplares des Cervantes gelesen.

Die entscheidende wissenschaftliche Leistung des Theologisch-politischen Traktats liegt auf dem Gebiete der Theologie. Spinoza ist der erste, der jene Wissenschaft, die man heute mit einem unzutreffenden, der

alten Kirche entlehnten Ausdruck Einleitungswissenschaft nennt und die er treffender als Geschichte der Schrift bezeichnete, nicht nur gefordert, sondern in ihren Grundlagen für alle Zeiten bestimmt hat: Spinoza ist der Begründer der Bibelkritik. „In geradezu klassischer Weise werden der Disciplin Aufgabe und Ziel gewiesen und mit genialer Intuition viele ihrer wichtigsten Resultate vorweggenommen; dieser Abschnitt des Tractatus theologico-politicus gehört zum Bedeutendsten, was jemals über das Alte Testament geschrieben wurde“ (Cornill). In einer noch so unhistorischen Zeit, wie es das 17. Jahrhundert war, hat Spinoza zuerst den Gedanken gefaßt, der für die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts in allen ihren Zweigen der maßgebende geworden ist, den Gedanken der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung. Scheinbar steht dieses Denkmotiv mit seiner metaphysischen Anschauung, vor welcher nur die eine unwandelbare Substanz Realität besitzt, im direkten Widerspruch. Aber man darf nicht übersehen, daß Spinoza auch durch die Schule Bacons hindurchgegangen ist, und daß er in seiner Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes in einer Art von parmenidëischem Dualismus für die Erkenntnis der empirischen Einzeldinge ausdrücklich die baconische Methode der Induktion fordert. Spinoza hat es selbst, nahezu mit baconischen Worten, ausgesprochen, daß er den leitenden Gedanken der naturwissenschaftlichen Forschung auf die Erforschung der Schrift übertragen wolle: „Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern vollkommen mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Principien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten.“ Das Motiv aber, das Spinoza bei dieser Übertragung leitete, ist

das innerste Motiv seines Denkens und seines Lebens: die Bezähmung der Leidenschaften durch die Vernunft, die Vernichtung eines trüben Aberglaubens durch das Licht der klaren Erkenntnis.

Durch die Reformation war die Bibel zur absoluten Beherrscherin des Lebens geworden. Es konnte nicht anders sein. War sie wirklich „ein Brief, den Gott den Menschen vom Himmel gesandt", so gab es ihr gegenüber nur eines, die unbedingte Unterwerfung unter ihren Willen. Diese Inspirationstheorie wurde in den Niederlanden in ihrer ganzen Schärfe von den Contraremonstranten vertreten, während eine freiere, vom Arminianismus ausgehende Richtung ihr widersprach. Während aber diese Freiergesinnten bei einer gefährlichen Halbheit verharrten, ist es Spinozas großes Verdienst, gerade hier jedes Kompromiß abgelehnt zu haben. Die Bibel darf nur durch die Bibel und unter keinen Umständen durch die Vernunftwahrheit der Philosophie interpretiert werden. Spinoza stimmt hierin vollkommen mit den Orthodoxen gegen den Liberalismus überein. Was aber aus dieser Interpretation sich ergibt, ist der wahre Sinn der Bibel, mehr nicht. Erhebt es den Anspruch objektiver Wahrheit, so muß es sich der Prüfung der Vernunft unterwerfen. „Denn welchen Altar kann der sich bauen, der die Majestät der Vernunft beleidigt?" Das Princip der autonomen Wissenschaft hätte nicht königlicher ausgesprochen werden können.

Hat Spinoza hierin die innerste Überzeugung der neuen Zeit ausgesprochen, so gibt es freilich einen Punkt, in dem er den Forderungen unserer Gegenwart fremd gegenübersteht. In der gleichen Weise, wie er die Unterwerfung der Philosophie unter die Religion verwirft, hat er die Unterwerfung der Kirche unter den Staat gefordert. In diesem Punkte ist er ein holländischer Politiker des 17. Jahrhunderts geblieben. Er billigt die Abhängigkeit des Kultus vom Staate, ja in der Abhandlung vom Staate fordert er geradezu eine Beschränkung der Kultfreiheit zugunsten einer Landesreligion. Die Erklärung dieses Verhaltens liegt in den Bedingungen der Zeit: der Kirche in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts die Freiheit zu geben,

hätte bedeutet, ihr in ihrer finstersten, fanatischsten Form die Herrschaft zu verleihen.

Indem Spinoza sein Werk der Öffentlichkeit überließ, lag ihm der Gedanke völlig fern, auf einen weiten Kreis unmittelbar wirken zu wollen. „Das Volk und alle, die mit dem Volke die gleichen Affekte teilen, lade ich nicht ein, dies zu lesen. Ich möchte vielmehr lieber, daß sie dieses Buch überhaupt nicht beachten, als daß sie es wie gewöhnlich verkehrt auslegen." Spinoza war in seiner Gesinnung durchaus antirevolutionär. Libertinistische Schriften, die sich nicht an die Vernunft, sondern an die Leidenschaft wenden, hat er in seinem Traktate von Grund aus verurteilt. Man verkennt diesen Zug in seinem Wesen, wenn man meint, der Traktat verdanke der Entrüstung über die Verurteilung des Freigeistes Koerbagh die Entschiedenheit seines polemischen Charakters. Keineswegs aber darf man daran zweifeln, daß sich Spinoza der Bedeutung und der Tragweite seiner Gedanken bewußt gewesen ist. Ich kenne, von der Kritik der reinen Vernunft abgesehen, bei keinem Buche eine Vorrede, die so von dem Bewußtsein der Aufgabe erfüllt wäre wie die Vorrede des Theologisch-politischen Traktates. In dem Manne, der von sich gesagt hat: „Ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne", in ihm war der Glaube lebendig, jener Glaube des königlichen Philosophen, daß seine Lehre die Welt umgestalten werde. Colerus, der zwischen den schlichten Zeilen seiner Spinoza-Biographie uns manche Erkenntnis überliefert hat, die ihm selber unverständlich war, weiß uns zu berichten: Spinoza habe einmal in sein Skizzenbuch sein Selbstporträt gezeichnet, aber nicht in der Tracht, die er zu tragen pflegte, sondern ganz so, wie in den Geschichtsbildern Masaniello dargestellt zu werden pflegte. Masaniello ist jener neapolitanische Fischer, den die Oper der Julirevolution zu ihrem Helden erwählt hat. Masaniello aber war dem 17. Jahrhundert der Dämon oder der Genius der Revolution.

Wenn Spinoza geglaubt hatte, sein Traktat werde den Vorwurf der Gottlosigkeit von ihm wenden, so sah er sich in dieser Erwartung völlig getäuscht. Das „Jahrhundert der Theologie“ war noch nicht reif für die reine, von allen Dogmen freie Frömmigkeit, von der er sprach, und das Wort der Toleranz ging unter im Streite der Parteien. Von allen Seiten, nicht nur von der Orthodoxie, auch von den freier gesinnten Christen erhob sich der heftigste Widerspruch gegen den Traktat. Eine lange Reihe von Gegenschriften erschienen, nicht nur in den Niederlanden, sondern namentlich auch in Deutschland. Auf sie näher einzugehen, lohnt nicht der Mühe. Es ist die gewöhnliche Art, in der die Zeit auf die Tat des Genius antwortet; frommer Unverstand und fanatische Böswilligkeit gehen Hand in Hand. „Ich habe nie die Absicht gehabt, einen meiner Gegner zu widerlegen; so unwürdig einer Entgegnung sind sie mir alle erschienen,“ schrieb Spinoza im September 1675 an Lambert van Velthuysen.

Das einzige, wozu die Gegenschriften ihn veranlaßt haben, war, daß er es unternahm, seinem Werke eine Reihe von Anmerkungen hinzuzufügen. Gleichfalls im Herbst 1675 schrieb er an Oldenburg: „Ich möchte den Traktat mit einigen Noten erläutern und womöglich die herrschenden Vorurteile gegen ihn beseitigen.“ Diese Anmerkungen sind zu Lebzeiten Spinozas nicht gedruckt worden; er hat sich damit begnügt, sie handschriftlich in einige Exemplare einzutragen. Schon Saint-Glain hat sie bei seiner französischen Übersetzung (wie es scheint, in etwas freier Weise) wiedergegeben. Die Handschrift Spinozas, die sie enthielt, kam nach seinem Tode mit seinem übrigen handschriftlichen Nachlaß an seinen Verleger Rieuwertsz; aus diesem seither verschollenen Manuscript hat 1802 der Polyhistor Christoph Gottlieb von Murr, bekannt durch seine Verdienste um die Nürnberger Kunstgeschichte, zum ersten Male die Adnotationes im Urtext publiciert. (Murr hat selbst Spinozas Handschrift besessen. In dem „Verzeichnis des Restes der v. Murrschen Bibliothek, welche am 19ten September 1814. und folgenden Tägen zu Nürnberg öffentlich

versteigert werden soll" ist die Nr. 236 auf S. 16 „B. de Spinoza Notae mss. marginales ad Tractatum Theol. Politicum. Hlfrz. A b. Poss. editae sunt c. Effigie et Chirographo. Nor. 1802." Die folgende Nummer des Auktionskatalogs bildet die Ausgabe der Adnotationes, die Murr danach besorgte.) Minder vollzählig sind die Anmerkungen, die Spinoza am 23. Juli 1676 in ein Exemplar eintrug, das er einem gewissen Jakob Statius Klefmann schenkte; dieses Exemplar, früher in der Gräfl. Wallenrodtschen, jetzt in der Königsberger Bibliothek, wurde 1834 von Dorow bekannt gemacht. Auf ein anderes Exemplar gehen schließlich die Anmerkungen zurück, die Prosper Marchand (1675—1756) in sein der Leydener Bibliothek vermachtes Exemplar einschrieb. Eine holländische Übersetzung der Anmerkungen benutzte Boehmer 1852 zu seiner Ausgabe; andere holländische Übersetzungen haben wir in zwei Haager Exemplaren der alten holländischen Übertragung des Traktats, die eine von der Hand eines Unbekannten, die andere von der Hand des Deurhoffianers Monnikhoff.

Bedrohlicher als die literarische Polemik war der Kampf, den alsbald die kirchlichen Behörden gegen den Traktat eröffneten. Am 30. Juni 1670 bereits berichtete der Amsterdamer Kirchenrat an die Haager Kreissynode über „das schädliche Buch, genannt Tractatus Theologico-politicus", am 7. Juli gab diese Behörde die Beschwerde an die Synode von Südholland weiter, die das Buch für „so schlecht und gotteslästerlich" erklärte, „wie es nur jemals die Welt gesehen hat und über welches die Synode sich aufs höchste betrüben muß", und die die Predikanten ermahnte, bei den Obrigkeiten ihrer Städte dahin zu wirken, daß dieses Buch verboten werde. Die anderen Synoden folgten in ähnlichen an die Regierung gerichteten Beschwerden. Solange jedoch Jan de Witt am Ruder des Staates stand, blieb der Appell an die weltliche Gewalt ungehört. Auch nach seiner Ermordung kam es zunächst zu keinem Einschreiten; noch wußte die Regentenpartei Spinoza zu schützen. Als aber Wilhelm III., um seine Macht zu befestigen, sich immer mehr mit der Orthodoxie verband, war

es zu Ende mit der Freiheit des Traktats: durch ein Placaet vom 19. Juli 1674 verbot ihn der Hof von Holland zusammen mit einigen anderen ketzerischen Büchern, „da wir nach Prüfung des Inhalts derselben befinden, nicht allein, daß sie die Lehre der wahren christlichen, reformierten Religion umstürzen, sondern auch überfließen von allen Lästerungen gegen Gott, seine Eigenschaften und seine anbetungswürdige Dreieinigkeit, gegen die Gottheit Jesu Christi und seine wahren Heilstaten, daß sie ferner die grundlegenden Hauptpunkte der genannten, wahren christlichen Religion und in Wirklichkeit die Autorität der Heiligen Schrift, soviel sie können, völlig in Geringschätzung und schwache, nicht wohl gefestigte Gemüter in Zweifel zu stürzen suchen“. Von da an wurde der Traktat aufs heftigste verfolgt. Gleichwohl gehörte er in den 70er und 80er Jahren des 17. Jahrhunderts zu den gelesensten Büchern der Niederlande: er wurde dreimal in 4°, einmal in 8° neugedruckt und auch unter allerhand falschen Titeln verbreitet. Allmählich muß es aber doch den kirchlichen Behörden gelungen sein, den Traktat dem Verkehr zu entziehen und das Interesse für ihn zu ersticken. Dafür haben wir das Zeugnis des Verlegers, des jüngeren Rieuwertsz, der 1704 einem deutschen Reisenden berichtete: „So viel als er (Spinoza) sonst aestimatores gehabt, so hätten sie sich doch zehn Jahre nach seinem Tode alle verloren, daher er auch die Principia Cartesii geometr. demonstrata, davon Er nur noch 2 Exemplaria hätte und den Tractatum Theologico-Politicum (ob er schon über ein Paar exemplaria nicht mehr habe) nicht wieder auflegen werde.“ Man kann es nicht leugnen: im Jahre 1704 hatte die Orthodoxie ihre Schlacht gewonnen. Wenn man im 18. Jahrhundert den Gipfel der Ruchlosigkeit und den Abgrund der Verworfenheit bezeichnen wollte, nannte man den Namen Spinoza.

Es ist nicht leicht, über den tatsächlichen Einfluß, den der Theologisch-politische Traktat gewonnen hat, Rechenschaft abzulegen. Gerade die wahre Schätzung

seiner Bedeutsamkeit wird leicht zu einer Überschätzung seiner historischen Wirksamkeit führen. Wenn wir heute die Forderungen des Traktates in den Gedanken der civilisierten Menschheit allenthalben und in einigen Ländern sogar schon durch die Tat verwirklicht sehen, so ist man versucht, dabei einen unmittelbaren Zusammenhang anzunehmen. Es ist aber im Leben der Völker nicht anders als in dem des Einzelnen: manches muß erst auf weiten Umwegen gewonnen werden, was doch das Geschick so nahe gerückt zu haben schien.

Einen Einfluß auf weitere Kreise hat das Buch nie errungen; es war im ganzen 18. Jahrhundert eine buchhändlerische Seltenheit, und auch die Ewaldsche Übersetzung (1787) scheint so gut wie unbekannt geblieben zu sein. Rousseau sowohl wie Lessing haben den Traktat gelesen und manchen Gedanken ihm entnommen; gleichwohl ist aber die französische wie die deutsche Aufklärung unter anderen Zeichen gestanden, als unter dem Spinozas. In der Theologie sind seine Forderungen und seine Zweifel nie vergessen worden; dafür sorgte schon die Bekämpfung, die die maßgebenden Werke der herrschenden kirchlichen Anschauung, auf katholischer Seite des Huetius Demonstratio evangelica (1698), auf lutherischer Carpzows Introductio (1727), sich zur Aufgabe machten. Zur Herrschaft kam der Gedanke des Traktats von der zeit- und entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der Bibel nach hundert Jahren durch Johann Salomo Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (1771 bis 1775). Es kann kein Zweifel sein, daß Semler, der Meyers Buch Philosophia S. Scripturae Interpres neu herausgab, auch den Traktat gekannt und im Einzelnen wie im Ganzen Anregung von ihm empfangen hat; nimmt er doch an einigen Stellen, ohne es zu nennen, direkt auf das Werk Bezug. Trotzdem haben wir keinen Grund, an der Versicherung zu zweifeln, die er in seiner Lebensbeschreibung (1781—1782) gegeben hat, daß er den Gedanken seiner Bibelkritik in erster Linie der Histoire critique du Vieux Testament des Oratorianerpaters Richard Simon verdanke. Als durch Jakobis Schrift über den Spinozismus Lessings

(1785) der Lehre Spinozas die Bahn freigemacht wurde, da war es nicht der Theologisch-politische Traktat, sondern die Ethik, die neben der Kantischen Philosophie den bestimmenden Einfluß auf die Bildung unseres klassischen Zeitalters gewann. In ihrem Schatten ist lange Zeit der Traktat gestanden. Erst da mit der erneuten Geltung der Kantischen Erkenntnistheorie die Metaphysik Spinozas für uns in die objektive Ferne des historischen Interesses zurücktrat, wäre es an der Zeit gewesen, der Bedeutung des Theologisch-politischen Traktates Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Was in diesem Buche an bedeutsamer Forschung enthalten ist, ist heute veraltet: die Wissenschaft eines Jahrhunderts hat das Gebäude errichtet, dessen Grundriß Spinoza vorgezeichnet hat. Der philosophische Gehalt dieses Buches aber, seine Lehre vom Rechte und von der Freiheit der Persönlichkeit, kann nie veralten. Sie gehört zu den aeternae veritates des Menschengeschlechts.

Übersetzungen. Der Theologisch-politische Traktat ist bereits sechsmal ins Deutsche übertragen worden. Die erste Übersetzung ist demselben Manne zu danken, der es zum ersten Mal unternahm, das ganze Werk Spinozas ins Deutsche zu übertragen, dem herzoglich sachsen-gothaischen Sekretär Schack Hermann Ewald (1745—1822), der neben seinem juristischen Berufe als Dichter, Gelehrter und Übersetzer seiner Zeit bekannt geworden ist (Spinozas philosophische Schriften. Erster Band. Benedikt von Spinoza über Heilige Schrift, Judentum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freiheit zu philosophieren. Gera, 1787). Diese Übersetzung war mir nicht zugänglich; seine sonstigen Spinoza-Übersetzungen verdienen volle Anerkennung. Ziemlich unbedeutend ist die zweite Übersetzung (Benedict's von Spinoza theologisch-politische Abhandlungen neu übersetzt mit einer einleitenden Vorrede und einigen Anmerkungen begleitet. Stuttgart 1806); der Verfasser dieser Übersetzung, die zuerst die von Murr publi-

cierten Anmerkungen bringt, ist der Tübinger Professor Karl Philipp Conz (1762—1827), bekannt als Jugendfreund Schillers, aber auch als Dichter (er hatte seine Laufbahn 1787 mit einem lyrisch-didaktischen Gedicht auf Mendelssohn begonnen). Lesbar, aber nicht immer genügend treu ist die Übersetzung von J. A. Kalb, einem freigesinnten bayrischen Protestanten (Theologisch-politische Abhandlungen von Spinoza. Freye Übersetzung und mit Anmerkungen begleitet. München 1826); der Übersetzer bringt in den raisonnierenden Anmerkungen seinen eigenen Standpunkt zur Geltung, was mit dazu beigetragen haben mag, daß die Polizei das Buch bald nach seinem Erscheinen confiscierte. Die Auerbachsche Übersetzung (Theologisch-politische Abhandlung in B. von Spinoza's sämtlichen Werken, 1. Aufl. Stuttgart 1841, 2. Aufl. ebend. 1871) ist unter den vorhandenen bei weitem die zuverlässigste, nur ist sie im Streben nach möglichster Treue recht schwerfällig. Die Kirchmannsche Übersetzung (Theologisch-politische Abhandlung, in der Philosophischen Bibliothek, Berlin 1870) ist wenig sorgfältig; die Anmerkungen sind fortgelassen. Von großer Sprachgewandtheit zeugt die Übersetzung J. Sterns (Der Theologisch-politische Traktat von B. Spinoza. Leipzig, Reklam, 1886), doch macht sich eine gewisse Flüchtigkeit in vielen falsch übersetzten und ausgelassenen Stellen geltend; auch bei ihr fehlen die Anmerkungen Spinozas.

Ins Holländische wurde der Traktat schon zu Spinozas Lebzeiten übersetzt, doch hat er selbst durch sein Eingreifen die Herausgabe dieser Übersetzung verhindert. Diese Übersetzung war es, wie es scheint, die Jan Hendricksz Glasenmaker, der Übersetzer auch der Opera Posthuma, besorgte und die dann 1693 erschien (mit dem fingierten Verlagsort Hamburg). Schon im folgenden Jahre erschien eine neue holländische Übersetzung (mit dem fingierten Verlagsort Bremen). Neuerdings ist der Traktat von Willem Meijer ins Holländische übertragen worden (Amsterdam 1894) und derselbe hat (eb. 1901) auch eine überaus sorgfältige Übersetzung der Anmerkungen herausgegeben. Ins Französische wurde der Traktat

schon 1678, wahrscheinlich von de Saint-Glain übertragen (unter drei Decktiteln), in neuerer Zeit in den Oeuvres de Spinoza von Saisset (1. Aufl. 1842, 2. Aufl. 1861) und von Piat (Paris 1872); eine neue Übersetzung gibt Apuhn heraus (Paris 1907). Ins Englische wurde der Traktat 1689, dann 1737 und wieder 1862 (2. Aufl. 1868) übersetzt, jedesmal anonym; die dritte Übersetzung ist von R. Willis. Von einer Übersetzung, die 1877 erschien, weiß ich nicht, ob sie neue Übertragung oder neue Auflage der älteren Übersetzung ist. Eine neue Übertragung gab Elwes in den Chief Works of Spinoza (1883—84) und dann gesondert 1895 heraus. Ins Spanische übersetzten den Traktat gemeinsam de Vargas und Zozaya (2. Aufl., Madrid 1882—92, 3 Bde.). Auch ins Hebräische ist der Traktat übertragen worden, doch war mir diese Ausgabe nicht erreichbar.

Gegenschriften. Thomasius, Programma adversus anonymum, de libertate philosophandi, 1670; Rappoltus, Oratio contra Naturalistas, 1670; J. M(elchior), Epistola ad Amicum, continens censuram Libri, cui titulus: tractatus theologico-politicus, Utrecht 1671; Melchior, Religio eiusque natura et principium, Utrecht 1672; Duerrius, Oratio de praepostera libertate philosophandi, 1672; (Stoupe), la religion des Hollandais, Köln 1673; dass. holländisch, Amsterdam 1673; dass. englisch, Holbourn 1680; Mansvelt, Adversus anonymum theologo-politicum Liber Singularis, Amsterdam 1674; Musaeus, Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lancem examinatus, Jena 1674; Blyenbergh, de waerheyt van de christelijcke godts-dienst, Leyden 1674; Batalerius, Vindicia miraculorum . . adversus profanum Autorem Tractatus Theologico-Politici, Amsterdam 1674; Bredenburg, Enervatio tractatus theologico-politici, Rotterdam 1675; Velthusius, Tractatus moralis de naturali pudore etc., Utrecht 1676; Cuperus, Arcana atheismi revelata, Rotterdam 1676; Pieter van Mastricht, Novitatum Cartesianarum Gangraena, 1677; Morus, Opera philosophica, tom. I, p. 563—635, London

1679; Spizelius, Infelix Litteratus, Rotterdam 1680; Velthusius, De cultu, naturali pudore et dignitate hominis, Rotterdam 1680; Yvo, Impietas convicta, Amsterdam 1681; Orobio, Certamen philosophicum .. adversus Bredenburg 1684; Abbadie, Traité de la vérité de la Religion chrétienne, Rotterdam 1684; Saldenus, Otia Theologica, Amsterdam 1684; Traité de la liberté de conscience . . opposé aux Maximes de Hobbes et Spinoza, 1687; Yvon, l'impiété vaincue, Amsterdam 1687; Le Vassor, Tractatus de vera religione, Paris 1688; Huet, Quaestiones Alnetanae, Caen 1690; van Til, Het vorhoof der Heidenen, Doordrecht 1694/96; De la Mothe, De l'inspiration des livres sacrez du Nouveau Testament, Amsterdam 1695; Jaquelot, Dissertations sur l'existence de Dieu, Haag 1697; Earbury, Deism examin'd and confuted, London 1697; Proeleus, dist. de religione hominis et boni civis naturali Bened. Spinozae et Th. Hobbesio opposita, Leipzig 1703; Beuttler, Cuperus mala fide . . atheismum Spinozae oppugnans, Tübingen 1710; Q. B. V., de persuasione prophetarum per signa contra B. de Spinoza, Kiel 1711; Mullerus, de miraculis adversus Spinozam dissertatio, Altdorf 1714; Meinhard, Conc. explan. v. XIV. 2. Thess. II, 1725; Wollius, commentatio philologica de parenthesi sacra . . . contra Spinozam praefationem praemisit Chr. F. Boemerus, Leipzig 1726; Lenglet, Réfutation des erreurs de B. de Spinoza par de Fénélon etc. 1726; Bilfinger, Notae breves in Spinozae methodum explicandi Scripturas, Frankfurt 1732; Boulainvilliers, Doutes sur la réligion, London 1767; de Andrade Velozino, Theologo religioso contra el Theologo Politico de Espinoza.

Litteratur. Garve, Über das theologische System des Spinoza, ein Nachtrag zu der Abhandlung über das Daseyn Gottes, Breslau 1807; Ammon, Grundzüge der Theologie des Spinoza, in Krit. Journal der theol. Litt., Nürnberg 1813, Bd. 1, S. 1ff.; Maier, Spinoza und Ibn Esra, in Theologische Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1835; Erdmann, die theologische und philosophische Aufklärung des 18. und

19. Jahrhunderts, Leipzig 1849; Kämpf, Spinoza's Tractatus theologico-politicus, in Orient. III, Literaturblatt 34, Kol. 529—33, 35, Kol. 545—51, 46, Kol. 721—26, 740—46; Thilo, Über Spinoza's Religionsphilosophie, in der Zeitschr. f. exacte Phil., Bd. 6, 1866, S. 113—145, 389—409, Bd. 7, 1867, S. 60—97; Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments, Naumburg 1867; Liebreich, Examen critique du traité théologico-politique, Straßburg 1869; Joel, Spinoza's Theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft, Breslau 1870; Sarchi, Tr. theologico-pol. di B. de Spinoza, 1875; Luzzati, Spinoza e i precursori della libertà di coscienza, Nuova Antologia V, 1877, S. 592—604; Klein, Über eine dunkle Stelle in Spinoza's theologisch-politischem Tractat, Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Judenthums XXXI, 1882, S. 427—430; Kalischer, Spinoza's Stellung zum Judentum und Christentum, Berlin 1884; Guggenheim, Zum Leben Spinozas und den Schicksalen des Tractatus theologico-politicus, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XX, 1896, S. 121—142; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl. Band 2, Heidelberg 1898, S. 307—331; Maurer, Die Religionslehre Spinozas im Theologisch-politischen Traktat, Straßburg 1898; Meijer, Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum, in Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI, 1903, S. 455—485; Biedermann, Die Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas theologisch-politischem Traktat, Erlangen 1903; Freudenthal, Spinoza. Erster Band. Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904, S. 151—179, 221—237; Spinozas Religionsphilosophie nach Chr. A. Thilo, Langensalza 1906; Prümers, Spinozas Religionsbegriff, Halle 1906.

Theologisch-politischer Traktat.

Enthaltend

einige Abhandlungen,

in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu Philosophieren nicht nur ohne Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden im Staate zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann.

1. Epistel Johannis, Kap. 4, V. 13.

Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat.

Vorrede.

Wenn die Menschen alle ihre Angelegenheiten nach bestimmtem Plane zu führen im Stande wären oder wenn sich das Glück ihnen allezeit günstig erwiese, so stünden sie nicht im Banne eines Aberglaubens. Weil sie aber oft in solche Verlegenheiten geraten, daß sie sich gar keinen Rat wissen, und weil sie meistens bei ihrem maßlosen Streben nach ungewissen Glücksgütern kläglich zwischen Furcht und Hoffnung schwanken, ist ihr Sinn in der Regel sehr dazu geneigt, alles Beliebige zu glauben. Denn sobald er einmal in Zweifel befangen ist, genügt ein leichter Anstoß, ihn dahin oder dorthin zu treiben, und das um so leichter, wenn er zwischen Furcht und Hoffnung schwankt, während er sonst nur allzu zuversichtlich, prahlerisch und aufgeblasen ist.

Dies kann meines Erachtens niemand verkennen, obgleich ja, wie ich glaube, die meisten sich selbst nicht kennen. Jeder, der unter Menschen gelebt hat, hat auch die Erfahrung gemacht, daß die meisten von ihnen in glücklichen Umständen, mögen sie auch noch so unerfahren sein, an Weisheit einen Überfluß haben, so daß sie es für eine persönliche Beleidigung halten, wenn man ihnen einen Rat geben will; im Unglück aber wissen sie nicht aus noch ein, flehen jeden um einen Rat an und befolgen ihn, mag er noch so ungeeignet, ja unsinnig und abenteuerlich sein. Die geringfügigsten Ursachen lassen sie schon eine Besserung erhoffen und wiederum auch eine Verschlimmerung befürchten. Wenn ihnen nämlich, solange sie in Furcht schweben, irgend etwas begegnet, das in ihnen die

[Ed. pr. I. Vloten A 369, B 349. Bruder §§ 1–3.]

Erinnerung an ein vergangenes glückliches oder unglückliches Ereignis weckt, so meinen sie, es kündige einen glücklichen oder unglücklichen Ausgang an, und deshalb nennen sie es, mag es sie auch schon hundertmal getäuscht haben, eine günstige oder ungünstige Vorbedeutung. Wenn vollends etwas Ungewohntes sie in großes Erstaunen versetzt, so halten sie es für ein Wunder, das den Zorn der Götter oder des höchsten Wesens künde, und meinen, abergläubisch und irreligiös wie sie sind, sie müßten es mit Opfern und Gelübden sühnen. Solcher Dinge ersinnen sie eine Menge und erklären die Natur auf sonderbare Weise, gleich als ob sie ihren Wahnsinn teile.

Da dem so ist, finden wir in erster Linie diejenigen dem Aberglauben in jeder Gestalt verfallen, die nach unsichern Dingen ein maßloses Verlangen tragen, und alle sehen wir am meisten dann, wenn sie in Gefahr sind und sich nicht zu helfen wissen, mit Gelübden und weibischen Tränen die göttliche Hülfe erflehen. Die Vernunft, die ihnen zu ihren Zielen keinen sicheren Weg zeigen kann, nennen sie blind und die menschliche Weisheit eitel; dagegen halten sie die Ausgeburten ihrer Phantasie, Träume und kindischen Unsinn für die Antwort der Gottheit: Gott kehre sich von den Weisen ab und habe seine Beschlüsse nicht dem Geiste, sondern den Eingeweiden der Tiere eingeschrieben, oder Toren, Narren oder Vögel verkündeten sie kraft der Eingebung und dem Antriebe Gottes. Zu solchem Wahnsinn treibt die Angst den Menschen. Die Ursache, die den Aberglauben hervorbringt, ihn erhält und nährt, ist die Furcht.

Wünscht jemand zu dem bereits Gesagten noch besondere Beispiele, so denke er an Alexander, der auch erst aus Aberglauben Wahrsager zu befragen begann, als er an den Susidischen Pässen das Geschick fürchten lernte (s. Curtius Buch V, Kap. 4). Nach der Besiegung des Darius befragte er die Seher und Wahrsager nicht mehr, bis er, von neuem durch die Ungunst der Zeiten erschreckt — die Baktrer waren

[Ed. pr. I—II. Vloten A 369—370, B 349—350. Bruder §§ 3—5.]

abgefallen, die Skythen forderten ihn zum Kampfe heraus, während er selber durch eine Verwundung erschöpft daniederlag —, bis er (wie Curtius selbst Buch VII, Kap. 7 sagt) „*wiederum in den Aberglauben, dieses Wahngebild des Menschengeistes, zurückfiel und den Aristander, dem er seine Leichtgläubigkeit anvertraut, den Ausgang der Dinge durch Opfer erforschen hieß*“. Derartige Beispiele ließen sich in großer Zahl anführen; sie zeigen eben dieses aufs deutlichste, daß die Menschen es nur in währender Furcht mit dem Aberglauben zu tun haben, und daß alles, was sie je in falscher Religiosität verehrt, nur Phantasiegebilde sind, Ausgeburten eines traurigen und furchtsamen Sinnes, und daß schließlich die Wahrsager dann am meisten das Volk beherrscht und ihren Königen Furcht eingeflößt haben, wenn die Not des Staates am größten war. Da dies aber meines Erachtens allen genugsam bekannt ist, will ich mich nicht weiter darauf einlassen.

Aus der angegebenen Ursache des Aberglaubens geht klar hervor, daß alle Menschen von Natur dem Aberglauben unterworfen sind — was auch andre sagen mögen, die meinen, es komme daher, daß alle Sterblichen bloß eine verworrene Idee von der Gottheit haben. Weiter geht daraus hervor, daß der Aberglaube sehr verschiedenartig und unbeständig sein muß wie jedes Wahngebild des Geistes und wie jede Eingebung der Verblendung, und schließlich, daß er nur in der Hoffnung, im Haß, im Zorn seine Stütze findet, weil er ja nicht in der Vernunft, sondern einzig im Affekt und zwar im allerwirksamsten wurzelt. So leicht es also ist, den Menschen jede Art des Aberglaubens einzuflößen, so schwer läßt sich dagegen erreichen, daß sie in einer und derselben Art verharren. Weil doch das Volk immer gleich elend bleibt, ist es nie lange in Ruhe; sondern das nur kann ihm recht gefallen, was noch neu ist und was es noch nicht getrogen hat. Diese Unbeständigkeit ist die Ursache vielen Aufruhrs und schrecklicher Kriege gewesen. Denn, wie aus dem Gesagten hervorgeht

[Ed. pr. II. Vloten A 370, B 350. Bruder §§ 5—9.]

und wie Curtius sehr gut Buch IV, Kap. 10 bemerkt: *„nichts beherrscht die Menge wirksamer als der Aberglaube*“. So kommt es, daß sie sich leicht unter dem Schein der Religion dazu verleiten läßt, bald ihre Könige wie Götter zu verehren, und wiederum ihnen zu fluchen und sie gleich einer Pest der Menschheit zu verabscheuen.

Um solchem Übel vorzubeugen, hat man große Mühe darauf verwandt, die Religion, gleichviel ob wahr oder falsch, mit so viel Formen und Gebräuchen auszustatten, daß sie über alles bedeutungsvoll erschiene und jeder ihr stets die höchste Ehrerbietung entgegenbrächte. Am besten ist dies den Türken gelungen, welche selbst eine bloße Erörterung über sie für Sünde halten und die Urteilskraft des einzelnen mit so viel Vorurteilen einnehmen, daß in seinem Geiste kein Raum für die gesunde Vernunft, nicht einmal zum Zweifeln mehr, übrig bleibt.

Aber mag es auch das letzte Geheimnis einer monarchischen Regierung bleiben und völlig in ihrem Interesse liegen, die Menschen in der Täuschung zu erhalten, und die Furcht, durch die sie im Zaume gehalten werden sollen, unter dem schönen Namen Religion zu verbergen, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und damit sie es nicht für eine Schande, sondern für die höchste Ehre halten, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzuopfern, so kann doch in einem freien Staatswesen nichts Unglücklicheres ersonnen oder versucht werden als dieses; denn es widerstreitet der allgemeinen Freiheit ganz und gar, das freie Urteil eines jeden durch Vorurteile einzunehmen oder irgendwie zu beschränken. Was jene Empörungen betrifft, zu denen die Religion den Vorwand liefert, so haben sie gewiß ihren Grund nur darin, daß man über spekulative Dinge Gesetze erläßt, und daß man Meinungen gleich Verbrechen für strafbar hält und verfolgt und ihre Verteidiger und Anhänger nicht dem öffentlichen Wohle, sondern dem Haß und der Wut ihrer Gegner opfert. Würden nach Staatsgesetz

[Ed. pr. II—III. Vloten A 371, B 351. Bruder §§ 9—11.]

nur *Taten gerichtet, Worte aber straffrei gelassen*, so könnten derartige Unruhen durch keinen Schein des Rechtes beschönigt werden, und Meinungsgegensätze könnten nicht in Empörungen ausarten.

Da uns nun das seltene Glück zu teil geworden ist, in einem Staate zu leben, in dem einem jeden die volle Freiheit zugestanden wird, zu urteilen und Gott nach seinem Sinne zu verehren, und in dem die Freiheit als das teuerste und köstlichste Gut gilt, so hielt ich es für kein undankbares noch unnützes Unternehmen, zu zeigen, daß diese Freiheit nicht nur ohne Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden im Staate zugestanden werden könne, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden könne. Dies ist es vor allem, was ich mir vorgenommen habe, in diesem Traktat zu beweisen. Dazu war es in erster Linie nötig, die hauptsächlichen Vorurteile über die Religion, d. h. die Spuren alter Knechtschaft aufzuweisen, dann aber auch die Vorurteile über das Recht der höchsten Gewalten, das viele mit der schamlosesten Willkür größtenteils an sich reißen wollen, indem sie unter dem Deckmantel der Religion den noch in heidnischem Aberglauben befangenen Sinn der Menge jenen Gewalten abwendig zu machen suchen, damit alles wiederum der Knechtschaft verfalle. Die Ordnung, in der ich dies zeigen will, werde ich hier kurz angeben; vorher will ich aber die Gründe darlegen, die mich zum Schreiben bewogen haben.

Ich habe mich oft darüber gewundert, daß Leute, die sich rühmen, die christliche Religion zu bekennen, also die Liebe, die Freude, den Frieden, die Mäßigung und die Treue gegen jedermann, doch in der feindseligsten Weise miteinander streiten und täglich den bittersten Haß gegeneinander auslassen, derart, daß man ihren Glauben leichter hieraus, als an jenen Tugenden erkennt. Schon lange ist es so weit gekommen, daß man jeden, ob Christ, Türke, Jude oder Heide, nur an seiner äußern Erscheinung und an seinem Kult erkennen kann, oder daran, daß er diese oder

[Ed. pr. III—IV. Vloten A 371—372, B 351—352. Bruder §§ 11—14.]

jene Kirche besucht, oder endlich, daß er dieser oder jener Anschauung zugetan ist und auf die Worte dieses oder jenes Meisters zu schwören pflegt. Im übrigen ist der Lebenswandel bei allen der gleiche. Frage ich nach der Ursache dieses Übelstandes, so ist er meines Erachtens zweifellos dem zuzuschreiben, daß es das Volk für eine Sache der Religion hält, die Dienste der Kirche als Würden und ihre Ämter als Pfründen anzusehen und die Geistlichen hoch in Ehren zu halten. Seitdem dieser Mißbrauch in der Kirche seinen Anfang nahm, wurden gerade die Schlechtesten von der Gier ergriffen, die geistlichen Ämter zu verwalten; der Drang, die göttliche Religion auszubreiten, sank zur schmutzigen Habgier und zur Ehrsucht und das Gotteshaus selbst zum Theater herab, in dem sich nicht mehr Kirchenlehrer, sondern Redner hören ließen, denen es nicht darauf ankam, das Volk zu belehren, sondern bloß es zur Bewunderung hinzureißen und die Andersdenkenden öffentlich anzugreifen und nur das Neue und Ungewohnte zu lehren, wie es eben das Volk am meisten bewunderte. Daraus mußte natürlich viel Hader, Neid und Haß entstehen, den auch die Zeit nicht zu dämpfen vermocht hat. Kein Wunder daher, daß von der alten Religion nichts mehr geblieben ist als ihr äußerer Kultus (mit dem das Volk Gott mehr zu schmeicheln als ihn anzubeten scheint) und daß der Glaube schon nichts andres mehr ist als Leichtgläubigkeit und Vorurteile. Und was für Vorurteile! Solche, die die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren machen, die es vollkommen verhindern, daß noch einer seine Urteilskraft gebraucht und wahr und falsch unterscheidet, und die mit Fleiß ausgedacht scheinen, um das Licht des Verstandes gänzlich auszulöschen. Die Frömmigkeit, o ewiger Gott, und die Religion bestehen in widersinnigen Geheimnissen, und wer die Vernunft von Grund aus verachtet und den Verstand, als seiner Natur nach verderbt, verwirft und verabscheut, der gilt höchst ungerechterweise für gotterleuchtet. Hätten sie auch nur ein Fünkchen göttlichen Lichtes, so wären sie

[Ed. pr. IV. Vloten A 372—373, B 352. Bruder §§ 14—17.]

nicht so unsinnig vor Hochmut, sondern würden Gott verständiger zu verehren lernen und sich anstatt wie jetzt durch Haß vielmehr durch Liebe vor den andern auszeichnen; auch würden sie den Andersdenkenden nicht so feindselig verfolgen, sondern ihn bemitleiden, wenn es ihnen wirklich um sein Heil und nicht um ihr eignes Glück zu tun wäre. Wenn sie wirklich eine göttliche Erleuchtung besäßen, so müßte sie doch wohl auch in ihrer Lehre sich zeigen. Ich gebe zu, daß sie für die tiefen Geheimnisse der Schrift nie genug Bewunderung haben zeigen können, aber ich sehe nicht, daß sie etwas anderes gelehrt haben als aristotelische oder platonische Spekulationen, denen sie die Schrift angepaßt haben, damit man sie nicht für Anhänger der Heiden halten möchte. Sie haben sich nicht damit zufrieden gegeben, unsinnig zu sein mit den Griechen, auch die Propheten sollen mit diesen den Wahnsinn teilen. Das zeigt klar, daß sie die Göttlichkeit der Schrift auch im Traum nicht ahnen, und je eifriger sie ihre Geheimnisse bewundern, um so mehr zeigen sie auch, daß sie an die Schrift nicht eigentlich glauben, sondern ihr nur nachsprechen. Das geht schon daraus hervor, daß die meisten den Grundsatz aufstellen (nach dem die Schrift verstanden und ihr wahrer Sinn ermittelt werden soll): sie sei an allen Stellen wahr und göttlich. Also das, was sich erst aus ihrem Verständnis und ihrer genauen Prüfung ergeben müßte, und was man weit besser aus ihr selbst entnehmen würde, die keiner menschlichen Erdichtung bedarf, das stellen sie von vornherein als die Regel für ihre Auslegung auf.

Da ich bei mir bedachte, daß die natürliche Erleuchtung nicht bloß geringgeschätzt, sondern von vielen geradezu als Quelle der Gottlosigkeit verdammt wird, daß menschliche Erdichtung für göttliche Lehre gehalten, Leichtgläubigkeit als Glaube geschätzt wird, und da ich bemerkte, daß die Streitigkeiten der Philosophen in Kirche und Staat mit aller Leidenschaftlichkeit geführt werden und daß wütender Haß und Zwist, durch welche die Menschen leicht zu Em-

[Ed. pr. IV—V. Vloten A 373, B 352—353. Bruder §§ 17—20.]

pörungen verleitet werden, und noch vieles andre, dessen Aufzählung hier zu weit führen würde, davon die Folge ist, so habe ich mir fest vorgenommen, die Schrift von neuem mit unbefangenem und freiem Geiste zu prüfen und nichts von ihr anzunehmen oder als ihre Lehre gelten zu lassen, was ich nicht mit voller Klarheit ihr selbst entnehmen könnte. Mit solcher Vorsicht habe ich mir eine Methode gebildet, die heiligen Bücher auszulegen, und mit dieser Methode bin ich dann vor allem an die Fragen herangetreten: was ist Prophetie? in welcher Weise hat sich Gott den Propheten geoffenbart? warum waren diese Gott wohlgefällig? etwa deshalb, weil sie von Gott und Natur erhabene Gedanken hatten? oder aber bloß wegen ihrer Frömmigkeit? Nachdem ich darüber Gewißheit erlangt, fiel es mir nicht schwer zu entscheiden, daß die Autorität der Propheten nur von Bedeutung sei in den Fragen des Lebenswandels und der wahren Tugend, daß uns im übrigen aber ihre Anschauungen wenig angehen. Nachdem ich das erkannt hatte, fragte ich weiter, aus welchem Grunde die Hebräer die Auserwählten Gottes geheißen haben. Als ich aber gesehen, daß der Grund kein andrer war, als daß Gott ihnen einen bestimmten Landstrich auserwählt hat, wo sie sicher und bequem leben könnten, da wurde es mir auch klar, daß die Gesetze, die Gott dem Moses offenbart, nichts andres waren als einzig die Rechtsordnung des hebräischen Reiches und daß demnach außer ihnen auch niemand anders sie annehmen mußte, ja daß sie selbst nur so lange, wie ihr Reich bestand, an sie gebunden waren. Um ferner zu erkennen, ob man aus der Schrift schließen könne, der menschliche Verstand sei von Natur verderbt, habe ich untersuchen wollen, ob die allgemeine Religion oder das göttliche Gesetz, wie es die Propheten und die Apostel der ganzen Menschheit offenbart haben, verschieden ist von dem, das auch die natürliche Erleuchtung uns lehrt; ferner ob sich Wunder gegen die Naturordnung ereignet haben und ob sie Gottes Existenz und Vorsehung gewisser und klarer

[Ed. pr. V—VI. Vloten A 373—374, B 353—354. Bruder §§ 20—23.]

beweisen als die Dinge, die wir klar und deutlich nach ihren ersten Ursachen erkennen. Ich fand aber in dem, was die Schrift ausdrücklich lehrt, nichts, das nicht mit der Vernunft im Einklang wäre oder das ihr widerstritte, und ich sah außerdem, daß die Propheten nur ganz einfache Dinge lehrten, die jedermann leicht begreifen konnte, und daß sie diese nur in der Darstellung ausgeschmückt und durch solche Gründe gestützt haben, wie sie am ehesten geeignet waren, den Sinn der Menge zur Verehrung Gottes zu bewegen. So kam ich zu der festen Überzeugung, daß die Schrift die Vernunft vollkommen unangetastet läßt und nichts mit der Philosophie gemein hat, sondern daß diese wie jene auf eigenen Füßen steht. Um dies unwiderleglich zu beweisen und die ganze Frage zu entscheiden, zeige ich, auf welchem Wege die Auslegung der Schrift zu erfolgen hat und daß unsre ganze Kenntnis von ihr und von den geistlichen Dingen allein ihr selbst und nicht dem, was wir aus natürlicher Erleuchtung wissen, zu entnehmen ist. Dann gehe ich dazu über, die Vorurteile nachzuweisen, die daraus entstanden sind, daß das Volk (dem Aberglauben ergeben und die Überreste einer vergangenen Zeit mehr liebend als die Ewigkeit selbst) die Bücher der Schrift mehr verehrt als das Wort Gottes selber. Danach zeige ich, daß das offenbarte Wort Gottes nicht in einer bestimmten Zahl von Büchern besteht, sondern in dem einfachen Begriffe des göttlichen Geistes, wie er den Propheten offenbart wurde, was so viel bedeutet wie Gott von ganzer Seele gehorsam zu sein, indem man Gerechtigkeit und Liebe übt. Auch zeige ich, daß die Lehre der Schrift sich nach der Fassungskraft und den Anschauungen derer richtet, denen die Propheten und Apostel das Wort Gottes zu predigen pflegten, und dies zwar aus dem Grunde, damit die Menschen es ohne Widerstreben und mit ganzem Herzen annehmen möchten.

Nachdem ich sodann die Grundlagen des Glaubens dargetan, schließe ich endlich, daß den Gegenstand

[Ed. pr. VI. Vloten A 374—375, B 354. Bruder §§ 23—27.]

der offenbarten Erkenntnis nur der Gehorsam bildet, und daß diese Erkenntnis darum von der natürlichen sowohl im Gegenstand als in den Grundlagen und Mitteln völlig verschieden ist und gar nichts mit ihr gemein hat; vielmehr beherrscht diese wie jene ihr eignes Reich ohne Widerspruch von seiten der andern, und keine braucht der andern dienstbar zu sein.

Weil ferner die Sinnesart der Menschen sehr verschieden ist und dem einen diese, dem andern jene Ansicht mehr zusagt, und diesen zur Andacht stimmt, was den andern zum Lachen bewegt, so schließe ich daraus im Verein mit dem oben Gesagten, daß jedem die Freiheit des Urteils und die Möglichkeit, die Grundlagen seines Glaubens nach seinem Sinne auszulegen, gelassen werden muß, und daß der Glaube eines jeden, ob er fromm oder gottlos, einzig nach seinen Werken zu beurteilen ist. Nur so werden alle von ganzem Herzen und freien Sinnes Gott gehorchen können und nur so wird Gerechtigkeit und Liebe von allen hochgehalten werden.

Nachdem ich damit gezeigt habe, daß das offenbarte göttliche Gesetz jedem seine Freiheit läßt, gehe ich zum andern Teil der Untersuchung über und zeige, daß eben diese Freiheit unbeschadet des Friedens im Staate und des Rechtes der höchsten Gewalten zugestanden werden könne und sogar müsse, ja daß sie nicht versagt werden könne ohne große Gefahr für den Frieden und ohne großen Schaden für den ganzen Staat. Um dies zu beweisen, gehe ich von dem natürlichen Rechte des Einzelnen aus und zeige, daß es sich so weit erstreckt, wie sich die Begierde und die Macht des Einzelnen erstreckt, und daß niemand nach dem Naturrecht verpflichtet ist, nach dem Sinne eines andern zu leben, sondern daß jeder der Schirmherr seiner Freiheit ist. Weiterhin zeige ich, daß in Wahrheit sich niemand dieses Rechtes begibt, wenn er nicht zugleich auch die Macht ihn zu verteidigen auf einen andern überträgt, und daß derjenige notwendig dieses natürliche Recht un-

[Ed. pr. VI—VII. Vloten A 375, B 354—355. Bruder §§ 27—30.]

umschränkt innehat, auf den jeder Einzelne sein Recht, nach seinem Sinne zu leben, zugleich mit der Macht ihn zu verteidigen übertragen hat. Von da aus zeige ich dann, daß die Inhaber der höchsten Regierungsgewalt ein Recht zu allem haben, was sie vermögen, und daß sie allein die Schirmherren des Rechtes und der Freiheit sind, daß die übrigen aber sich in allem nach ihrem Beschlusse richten müssen. Da jedoch niemand der Macht sich zu verteidigen so weit beraubt werden kann, daß er aufhörte, Mensch zu sein, so schließe ich daraus, daß niemand seines natürlichen Rechtes ohne Einschränkung beraubt werden kann, sondern daß auch die Untertanen manches gleichsam durch das Naturrecht behalten, was ihnen ohne große Gefahr für den Staat nicht genommen werden kann und was ihnen darum entweder stillschweigend zugestanden wird oder was sie ausdrücklich mit den Inhabern der Regierungsgewalt vereinbaren. Nach diesen Betrachtungen gehe ich zum Staate der Hebräer über und stelle ihn mit genügender Ausführlichkeit dar, um zu zeigen, aus welchem Grunde und durch wessen Beschluß die Religion Rechtskraft erhalten hat, und weiter noch andres, das wissenswert erschien. Darauf zeige ich, daß die Inhaber der höchsten Regierungsgewalt nicht nur die Schirmherren und Ausleger des bürgerlichen, sondern auch des geistlichen Rechtes sind, und daß ihnen allein das Recht zusteht zu entscheiden, was gerecht und ungerecht, was fromm und gottlos ist. Endlich schließe ich, daß sie am besten dieses Recht wahren und die Regierung sicherstellen können, wenn einem jeden erlaubt ist zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

Das ist es, philosophischer Leser, was ich dir zur Prüfung darbiete, in dem Vertrauen, daß es nicht unwillkommen sein wird in Anbetracht der Wichtigkeit und Nützlichkeit des Gegenstandes sowohl des ganzen Werkes als auch der einzelnen Kapitel. Ich hätte darüber noch manches hinzuzufügen, aber ich möchte nicht, daß diese Vorrede zum Buch anwachse, zumal

[Ed. pr. VII. Vloten A 375—376, B 355. Bruder §§ 30—33.]

da die Hauptsache, wie ich glaube, den Philosophen hinlänglich bekannt ist. Andern Leuten aber diesen Traktat zu empfehlen, ist nicht meine Absicht, denn ich habe keinen Grund zu hoffen, daß er ihnen in irgend einer Beziehung gefallen könne. Ich weiß ja, wie hartnäckig jene Vorurteile dem Geiste anhaften, die das Gemüt unter dem Schein der Frömmigkeit angenommen hat. Ich weiß auch, daß es gerade so unmöglich ist, dem Volke den Aberglauben zu nehmen wie die Furcht. Ich weiß endlich, daß die Beharrlichkeit des Volkes Halsstarrigkeit ist und daß es nicht von der Vernunft geleitet, sondern vom blinden Eifer zu Lob oder Tadel fortgerissen wird. Das Volk also und alle, die mit ihm die gleichen Affekte teilen, lade ich nicht ein, dies zu lesen. Ich möchte vielmehr lieber, daß sie dieses Buch überhaupt nicht beachten, als daß sie dadurch lästig werden, daß sie es wie gewöhnlich verkehrt auslegen. Damit nützen sie sich nichts, schaden aber den andern, die freier philosophieren würden, stünde ihnen nicht die Meinung im Wege, die Vernunft müsse die Magd der Theologie sein; denn diesen soll, wie ich fest vertraue, dieses Werk von großem Nutzen sein.

Da übrigens viele weder Lust noch Muße haben werden, das alles durchzulesen, so muß ich hier ebenso wie am Schlusse dieses Traktates bemerken, daß ich nichts schreibe, was ich nicht bereitwilligst der Prüfung und dem Urteil der höchsten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfe. Urteilen sie, daß etwas von dem, was ich sage, den Landesgesetzen widerstreitet oder dem Gemeinwohl schadet, so will ich es nicht gesagt haben. Ich weiß, daß ich ein Mensch bin und daß ich habe irren können. Ich habe mir aber redlich Mühe gegeben, nicht zu irren und vor allem nur so zu schreiben, wie es den Gesetzen meines Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten in jeder Hinsicht entspricht.

[Ed. pr. VIII. Vloten A 376, B 355—356. Bruder §§ 33—35.]

Theologisch-politischer Traktat.

Erstes Kapitel.

Von der Prophetie.

Prophetie oder Offenbarung ist die von Gott den Menschen offenbarte sichere Erkenntnis einer Sache. Prophet aber ist derjenige, der das von Gott Offenbarte denen verdolmetscht, die eine sichere Erkenntnis der Offenbarungen Gottes nicht haben, die daher die Offenbarungen bloß durch den Glauben annehmen können. Der Prophet heißt nämlich bei den Hebräern נָבִיא (nabi)[1], d. h. Redner und Dolmetscher, aber

---

[1]) Anmerkung. Wenn der dritte Radikal der Wörter ein sogenannter Quiescens ist, pflegt man ihn wegzulassen und an seiner Statt den zweiten Radikal zu verdoppeln. So wird aus קָלָה mit Weglassung des ה quiescens קוֹלֵל, und aus נִבָּא wird נוֹבֵב, woher נִיב שְׂפָתַיִם Gespräch oder Rede; ebenso aus בָּזָא oder בָּזַז בּוּז (הָמָה הָמַם: שָׁגָה מְשׁוּגָה שָׁגַג שׁוּג בָּלָה בָּלַל בְּלִיַּעַל:). Daher hat R. Salomo Jarchi das Wort נִבָּא sehr richtig interpretiert und wird durchaus mit Unrecht von Ibn Esra, der die hebräische Sprache nicht sehr genau kannte, getadelt. Ferner ist zu beachten, daß das Wort נְבוּאָה allgemeine Bedeutung hat und jede Art des Prophezeiens in sich befaßt, während die andern Wörter von speziellerer Bedeutung sind und hauptsächlich die oder jene Art des Prophezeiens bedeuten, was, wie ich glaube, den Sachkundigen bekannt ist.

[Ed. pr. 1. Vloten A 377, B 357. Bruder § 1.]

in der Schrift wird das Wort immer für den Dolmetscher Gottes gebraucht, wie man aus dem 2. Buch Mose Kap. 7, V. 1 entnehmen kann, wo Gott zu Moses sagt: „*Siehe, ich habe dich zum Gott gesetzt dem Pharao und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet sein.*“ Das soll heißen: Weil Aaron, indem er deine Rede dem Pharao verdolmetscht, die Rolle eines Propheten spielt, wirst du gleichsam der Gott des Pharao sein oder der, welcher Gottes Stelle vertritt.

Von den Propheten wollen wir im folgenden Kapitel handeln, hier von der Prophetie. Aus der schon gegebenen Definition folgt, daß man die natürliche Erkenntnis Prophetie nennen kann. Denn was wir durch natürliche Erleuchtung erkennen, hängt bloß von der Erkenntnis Gottes und von seinem ewigen Ratschluß ab. Weil aber diese natürliche Erkenntnis allen Menschen gemein ist (sie beruht ja auf Grundlagen, die allen Menschen gemein sind), so wird sie von der Menge nicht gerade hochgeschätzt, weil diese ja immer nur auf das Seltene und ihrem Wesen Fremde erpicht ist und die Gaben der Natur mißachtet. Drum will sie jene auch überall ausgeschlossen wissen, wo von prophetischer Erkenntnis die Rede ist. Nichtsdestoweniger aber hat sie ein gleiches Recht, göttlich zu heißen, wie irgend eine andre, welche immer es sei, denn die Natur Gottes, soweit wir an ihr teilhaben, und der Ratschluß Gottes geben sie uns gleichsam ein, und jene Erkenntnis, die alle die göttliche nennen, ist nur darin von ihr unterschieden, daß sie sich noch über ihre Grenzen hinaus erstreckt, und daß die Gesetze der menschlichen Natur an sich betrachtet ihre Ursache nicht sein können. Hinsichtlich der Gewißheit aber, die der natürlichen Erkenntnis innewohnt, und hinsichtlich der Quelle, aus der sie sich herleitet (nämlich aus Gott), steht sie in keiner Weise der prophetischen Erkenntnis nach; es müßte gerade jemand es so verstehen oder vielmehr so träumen wollen, die Propheten hätten wohl einen menschlichen Körper, aber keinen menschlichen Geist

[Ed. pr. 1—2. Vloten A 377—378, B 357—358. Bruder §§ 1—3.]

besessen, und darum seien ihre Empfindungen und ihr Bewußtsein von völlig andrer Natur gewesen als bei uns.

Obschon also das natürliche Wissen göttlich ist, können wir doch seine Vertreter nicht Propheten nennen.[1]) Denn was sie lehren, das können die andern Menschen mit gleicher Gewißheit und Gültigkeit wie sie selbst erkennen und annehmen und nicht etwa nur im bloßen Glauben.

Da also unser Geist schon allein dadurch, daß er die Natur Gottes objektiv in sich begreift und an ihr teil hat, die Möglichkeit besitzt, sich Begriffe zu bilden, die die Natur der Dinge klarlegen und den Gebrauch des Lebens lehren, so können wir mit Fug die Natur des Geistes so begriffen als die erste Ursache der göttlichen Offenbarung nehmen. Denn alles, was wir klar und deutlich erkennen, gibt die Idee Gottes, wie ich eben zeigte, und die Natur uns ein, allerdings nicht mit Worten, sondern auf eine weit vollkommenere Art, die mit der Natur des Geistes völlig harmoniert, wie jeder, der die Gewißheit des Verstandes gekostet hat, aus eigner Erfahrung weiß.

Da ich mir aber in erster Linie vorgenommen habe, bloß von den Dingen zu reden, die sich auf die

[1]) Anmerkung. D. h. Dolmetscher Gottes. Denn ein Dolmetscher Gottes ist derjenige, der Gottes Ratschlüsse, wie sie ihm offenbart wurden, den andern verdolmetscht, denen sie nicht offenbart worden sind und die bei ihrer Annahme bloß auf die Autorität des Propheten und den ihm entgegengebrachten Glauben sich verlassen. Sonst, wenn die Menschen, welche Propheten hören, gerade so zu Propheten würden, wie diejenigen zu Philosophen werden, die Philosophen hören, dann wäre der Prophet nicht ein Dolmetsch göttlicher Ratschlüsse, da ja seine Zuhörer nicht auf das Zeugnis und die Autorität des Propheten, sondern auf ihre eigne göttliche Offenbarung und auf ein inneres Zeugnis gerade wie er sich verließen. Ebenso sind die höchsten Gewalten Dolmetscher des Rechtes in ihrem Reich, weil die Gesetze, die sie selbst gegeben haben, bloß durch die Autorität eben der höchsten Gewalten aufrecht erhalten werden und bloß auf ihrem Zeugnis beruhen.

Schrift beziehen, so mag das wenige genügen, was ich von der natürlichen Erleuchtung gesagt habe. Ich wende mich also zu den übrigen Ursachen und Mitteln, durch die Gott den Menschen offenbart, was über die Grenzen der natürlichen Erkenntnis hinausgeht oder auch was nicht darüber hinausgeht; denn es steht ja nichts im Wege, daß Gott auch das, was wir vermöge der natürlichen Erleuchtung erkennen, noch auf andre Weise den Menschen mitteilt. Hiervon will ich ausführlicher handeln.

Was aber hierüber zu sagen ist, darf nur aus der Schrift geschöpft werden. Denn was vermögen wir von Dingen, die über die Grenzen unsers Verstandes hinausgehen, auszusagen, außer eben das, was uns von den Propheten selbst mündlich oder schriftlich mitgeteilt wird? Da wir nun heute, soviel ich weiß, keine Propheten haben, so bleibt uns nichts übrig, als die heiligen Bücher aufzuschlagen, die uns die Propheten hinterlassen haben. Dabei müssen wir uns hüten, in diesen Dingen etwas zu behaupten oder den Propheten selbst zuzuschreiben, was sie nicht selber klar ausgesprochen haben.

Hierbei ist nun vor allem zu bemerken, daß die Juden niemals die Mittel- oder Teilursachen erwähnen, noch sie beachten, sondern daß sie immer aus Religiosität und Frömmigkeit oder (wie man gewöhnlich sagt) aus Demut alles auf Gott beziehen. Wenn sie beispielsweise im Handel Geld verdient haben, sagen sie, Gott habe es ihnen gegeben; wenn sie irgend etwas wünschen, sagen sie, Gott habe ihr Herz darauf gelenkt, und wenn sie etwas denken, sagen sie, Gott habe es ihnen mitgeteilt. Deshalb hat noch nicht alles, wovon es in der Schrift heißt, Gott habe es jemandem gesagt, als Prophetie und übernatürliche Erkenntnis zu gelten, sondern bloß das, von dem es die Schrift ausdrücklich erklärt oder bei dem es aus den Umständen der Erzählung hervorgeht, daß es Prophetie oder Offenbarung gewesen ist.

Wenn wir nun die heiligen Bücher durchgehen,

werden wir sehen, daß alles, was Gott den Propheten offenbart hat, ihnen offenbart wurde entweder durch Worte oder durch Gesichte oder auf beiderlei Weise, durch Worte und Gesichte zugleich. Die Worte aber und auch die Gesichte waren entweder wirklich und außerhalb des Vorstellungsvermögens des hörenden oder sehenden Propheten, oder bloß imaginär, indem nämlich das Vorstellungsvermögen des Propheten, auch im Wachen, in einen solchen Zustand versetzt wurde, daß es ihm deutlich vorkam, als höre er Worte oder sehe etwas.

Durch eine wirkliche Stimme hat Gott dem Moses die Gesetze offenbart, die er den Hebräern vorschreiben wollte, wie aus 2. Buch Mose, Kap. 25, V. 22 hervorgeht, wo Gott spricht: וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים „*Und ich will deiner gewärtig sein und mit dir reden aus jenem Teile des Zeltes, der zwischen den beiden Cherubim ist*“. Das beweist, daß Gott sich einer wirklichen Stimme bedient hat, da doch Moses, so oft er wollte, Gott bereit fand, mit ihm zu reden. Aber nur diese Stimme, durch die das Gesetz verkündet wurde, war, wie ich gleich zeigen werde, eine wirkliche Stimme.

Die Stimme, mit der Gott den Samuel rief, würde ich für wirklich halten, weil es 1. Buch Samuelis, Kap. 3, im letzten Vers heißt: וַיֹּסֶף יְהוָה לְהֵרָאֹה בְשִׁלֹה כִּי־נִגְלָה יְהוָה אֶל־שְׁמוּאֵל בְּשִׁלוֹ בִּדְבַר יְהוָה׃ „*Und wiederum erschien Gott dem Samuel zu Shilo, denn Gott hatte sich dem Samuel zu Shilo offenbart durch das Wort Gottes*“, als solle es heißen, die Erscheinung Gottes vor Samuel bestand gerade darin, daß Gott sich ihm durch das Wort offenbarte, oder sie bestand gerade darin, daß Samuel Gott sprechen hörte. Weil wir aber einen Unterschied zwischen der Prophetie des Moses und derjenigen der übrigen Propheten machen müssen, so müssen wir notwendig die von Samuel gehörte Stimme für imaginär erklären, wie man es auch schon daraus entnehmen kann, daß sie der Stimme des Eli gleichkam,

[Ed. pr. 3. Vloten A 379—380, B 359. Bruder §§ 9—11.]

die Samuel am häufigsten hörte und die er sich deshalb auch am leichtesten vorstellen konnte. Da Gott ihn dreimal rief, meinte er, Eli habe ihn gerufen. Die Stimme, die Abimelech hörte, war bloß in der Vorstellung, denn es heißt 1. Buch Mose, Kap. 20 V. 6: *„Und Gott sprach zu ihm im Traume usw.“* Also nicht im Wachen, sondern bloß im Traume, in der Zeit, in der das Vorstellungsvermögen ganz natürlich am ehesten geeignet ist, Dinge, die nicht sind, vorzustellen, konnte er den Willen Gottes sich vorstellen.

Nach der Ansicht einiger Juden sind die Worte des Dekalogs nicht von Gott gesprochen worden; sie meinen vielmehr, die Israeliten hätten nur ein solches Geräusch, jedoch ohne Worte gehört und währenddessen die Gesetze des Dekalogs rein im Geiste vernommen. Auch ich habe das einmal angenommen, weil ich fand, daß der Wortlaut des Dekalogs im 2. Buch Mose von dem im 5. Buch abweicht, woraus zu folgen scheint, da ja Gott nur ein einziges Mal gesprochen hat, daß der Dekalog nicht Gottes Worte selbst, sondern bloß ihren Sinn mitteile. Gleichwohl wird man, wenn man der Schrift nicht Gewalt antun will, zugeben müssen, daß die Israeliten eine wirkliche Stimme gehört haben; denn die Schrift sagt 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 4 ausdrücklich: פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר יְהוָה עִמָּכֶם וגו׳ *„Von Angesicht zu Angesicht hat Gott mit euch geredet usw.,“* d. h. so wie zwei Menschen sich ihre Gedanken vermittels ihrer beiden Körper mitzuteilen pflegen. Darum scheint mir die Annahme in besserer Übereinstimmung mit der Schrift, daß Gott sich wirklich eine Stimme geschaffen habe, mittels deren er selbst den Dekalog offenbarte. Über die Ursache aber, warum Wortlaut und Sinn des einen vom Wortlaut und Sinn des andern abweicht, vgl. Kap. 8. Trotzdem ist damit noch nicht alle Schwierigkeit behoben. Denn auch diese Annahme scheint nicht wenig im Widerstreit mit der Vernunft zu sein, daß ein geschaffenes Ding, gerade so von Gott wie alle übrigen abhängig, das Wesen oder die Existenz Gottes

tatsächlich oder mit Worten durch seine Person sollte ausdrücken und erklären können, indem es nämlich in der ersten Person spräche: *„Ich bin Jehova, dein Gott usw.“* Zwar wenn einer mit dem Munde sagt: *„ich habe verstanden“*, wird niemand auf den Gedanken kommen, bloß der Mund und nicht auch der Geist des Sprechenden habe verstanden, weil ja der Mund des Sprechenden zu seiner Natur gehört und weil der, an den das Wort gerichtet ist, die Natur des Verstandes kennt und den Sinn des Sprechenden durch Vergleichung mit sich selbst leicht versteht. Aber ich vermag nicht einzusehen, wie bei Menschen, die von Gott vorher nichts als den Namen wußten und mit ihm selbst zu reden begehrten, um über seine Existenz Gewißheit zu erhalten, wie ihrem Verlangen Genüge geschehen ist durch ein Geschöpf, (das zu Gott in keinen näheren Beziehungen steht als irgend ein andres geschaffenes Wesen und zur Natur Gottes nicht gehört,) und das da sagte: „Ich bin Gott.“ Wie, wenn Gott die Lippen des Moses — ja was sage ich Moses? — wenn er nur die eines Tieres bewegt hätte, eben jene Worte auszusprechen und zu sagen: „Ich bin Gott“? Ob sie dadurch die Existenz Gottes eingesehen hätten? Mehr noch, die Schrift scheint überhaupt sagen zu wollen, daß Gott selbst gesprochen habe, da er ja zu diesem Zwecke vom Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen sei, und daß die Juden ihn nicht bloß hätten reden hören, sondern daß die Ältesten ihn sogar gesehen hätten (vgl. 2. Buch Mose, Kap. 24). Auch enthält das dem Moses offenbarte Gesetz, dem nichts hinzugefügt und von dem nichts weggenommen werden durfte und das als Landesgesetz aufgestellt wurde, keine Bestimmung, daß wir glauben sollen, Gott sei unkörperlich und habe weder Bild noch Gestalt. Es lehrt bloß, daß Gott ist und daß wir an ihn glauben sollen und ihn allein anbeten und daß wir von seiner Verehrung nicht abweichen, daß wir ihm kein Bild andichten noch eines fertigen sollen. Denn da sie Gottes Bild nicht gesehen hatten, konnten sie auch keines fertigen, das Gott dargestellt

[Ed. pr. 4—5. Vloten A 381, B 360—361. Bruder §§ 15—18.]

hätte, sondern notwendig nur eines, das ein andres geschaffenes Ding, das sie gesehen, darstellte. Hätten sie also Gott unter jenem Bilde angebetet, so hätten sie ja nicht an Gott, sondern nur an das Ding gedacht, dem jenes Bild gleichkam, und sie hätten schließlich diesem Dinge die Ehre und Anbetung dargebracht, die Gott gebührte. Die Schrift sagt sogar deutlich, Gott habe eine Gestalt und sie sei dem Moses, wie er Gott sprechen hörte, sichtbar geworden, jedoch habe er nur die Rückseite Gottes zu sehen bekommen. Ich zweifle daher nicht, daß hier irgend ein Geheimnis verborgen ist, und werde unten ausführlicher davon reden. Hier will ich nur die Schriftstellen weiter verfolgen, welche die Mittel angeben, durch die Gott den Menschen seine Ratschlüsse offenbart hat.

Daß eine Offenbarung bloß durch Bilder stattgefunden hat, geht aus dem 1. Buch der Chronik, Kap. 22 hervor, wo Gott dem *David* seinen Zorn durch einen Engel mit einem Schwert in der Hand kundgibt. In der gleichen Weise auch dem *Bileam*. Zwar meinen *Maimonides* und andre, diese Geschichte und in der gleichen Weise auch die andern, die von Engelserscheinungen berichten, wie jene des Manoah oder des Abraham, wie er seinen Sohn zu opfern glaubte usw,, hätten sich nur im Traume zugetragen, weil doch niemand mit offenen Augen einen Engel sehen könne. Das ist aber bloßes Geschwätz, denn es war ihnen nur darum zu tun, die aristotelischen Possen und ihre eignen Hirngespinste aus der Schrift herauszuholen, ein Unternehmen, das mir im höchsten Grade lächerlich erscheint.

Durch Bilder, aber nicht durch tatsächliche, sondern bloß von dem Vorstellungsvermögen des Propheten abhängige, hat Gott dem *Joseph* seine künftige Herrschaft offenbart.

Durch Bilder und durch Worte hat Gott dem *Josua* offenbart, daß er für die Kinder Israels kämpfen werde, indem er ihn einen Engel mit einem Schwerte gleichsam als den Führer des Heeres sehen ließ,

[Ed. pr. 5—6. Vloten A 381—382, B 361. Bruder §§ 18—20.]

wie er es ihm auch mit Worten offenbarte und wie Josua es vom Engel hörte. Auch dem Jesajas wurde (wie im 6. Kap. erzählt wird) durch Gesichte vergegenwärtigt, daß Gottes Vorsehung das Volk verlasse; in der Vorstellung sah er nämlich den dreimal heiligen Gott auf hoch erhabenem Throne und das Volk Israel befleckt von dem Schmutze seiner Sünden und wie in den Kot versunken und so gar weit von Gott entfernt. Darunter verstand er den damaligen höchst elenden Zustand des Volkes; seine künftige Not aber wurde ihm durch Worte, die wie von Gott gesprochen waren, offenbart. Derartige Beispiele könnte ich noch viele aus den heiligen Schriften anführen, wenn ich nicht dächte, daß sie allgemein genügend bekannt wären.

Doch all das erhält eine noch klarere Bestätigung durch die Stelle 4. Buch Mose, Kap. 12, V. 6 und 7, die so lautet: אִם־יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְהוָֹה בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר־בּוֹ׃ לֹא־כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה וגו פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר־בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְהוָֹה יַבִּיט „*Ist jemand unter euch ein Prophet Gottes, dem will ich mich kundmachen in einem Gesichte* (d. h. durch Gestalten und Zeichen, denn von der Prophetie des Moses sagt er, sie sei Gesicht ohne Zeichen) *oder ich will mit ihm reden im Traume* (d. h. nicht mit tatsächlichen Worten und wirklicher Stimme). *Aber nicht also* (offenbare ich mich) *dem Moses, von Angesicht zu Angesicht rede ich mit ihm und durch Gesichte und nicht in Rätseln und er sieht das Bild Gottes*“, d. h. er sieht mich wie einen Freund und er redet mit mir ohne Furcht, wie es 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 11 heißt. Darum kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die übrigen Propheten keine wirkliche Stimme gehört haben, wie es noch mehr durch 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 10 bestätigt wird, wo es heißt: וְלֹא־קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְהוָֹה פָּנִים אֶל־פָּנִים „*Und es bestand* (eigentlich: stand auf) *hinfort kein Prophet mehr in Israel wie Moses, den Gott erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht*“,

[Ed. pr. 6. Vloten A 382, B 361—362. Bruder §§ 20—21.]

was indessen auch nur von der Stimme zu verstehen ist, denn Gottes Angesicht hat selbst Moses niemals gesehen (2. Buch Mose, Kap. 33).

Außer diesen Mitteln finde ich in den heiligen Schriften keine, durch die sich Gott den Menschen mitgeteilt hätte; es dürfen also auch, wie oben gezeigt, keine andern erdacht oder zugegeben werden. Wir erkennen es zwar ganz klar, daß Gott sich den Menschen unmittelbar mitteilen kann, denn ohne körperliche Hülfsmittel teilt er unserm Geiste sein Wesen mit; wollte aber ein Mensch bloß mit dem Geiste irgendwie etwas begreifen, das in den tiefsten Grundlagen unsrer Erkenntnis nicht enthalten ist und nicht aus ihnen abgeleitet werden kann, so müßte sein Geist notwendig weit vorzüglicher sein und den menschlichen Geist weit mehr überragen. Ich glaube daher nicht, daß irgend jemand eine solche Vollkommenheit vor den andern erreicht hat, ausgenommen Christus, dem der Heilsplan Gottes ohne Worte und Gesichte, ganz unmittelbar offenbart worden ist, so daß Gott durch Christi Geist sich den Aposteln offenbart hat so wie einst dem Moses durch die Stimme aus der Luft. Darum kann die Stimme Christi gerade so wie jene, die Moses hörte, Gottes Stimme heißen. Und in diesem Sinne können wir auch sagen, die Weisheit Gottes, d. h. eine Weisheit, die über alle menschliche ist, habe in Christo menschliche Natur angenommen und Christus sei der Weg des Heils gewesen.

Ich muß hier aber daran erinnern, daß ich keineswegs von dem rede, was einige Kirchen von Christus lehren, und es auch nicht bestreite. Denn ich gestehe offen, daß ich es nicht begreife. Was ich eben festgestellt habe, entnehme ich der Schrift selber. Denn nirgends habe ich gelesen, daß Gott dem Christus erschienen sei oder mit ihm gesprochen habe, sondern nur, daß Gott durch Christus sich den Aposteln offenbart habe, und daß dieser der Weg des Heils sei, und endlich, daß das alte Gesetz durch einen Engel, aber nicht unmittelbar von Gott selbst überliefert worden sei usw. Daher, wenn Moses mit Gott von

[Ed. pr. 6—7. Vloten A 383, B 362—363. Bruder §§ 21—24.]

Angesicht zu Angesicht sprach, wie ein Mann mit seinem Freunde pflegt (d. h. vermittels beider Körper), so hat Christus mit Gott von Geist zu Geiste verkehrt.

Ich behaupte also, daß außer Christus niemand ohne Hülfe des Vorstellungsvermögens, d. h. ohne Hülfe von Worten oder Bildern die Offenbarungen Gottes empfangen hat, und daß zum Prophezeien nicht ein vollkommenerer Geist, sondern ein lebhafteres Vorstellungsvermögen nötig ist, wie ich noch klarer im folgenden Kapitel zeigen werde. Hier ist nur noch zu untersuchen, was die heiligen Schriften unter dem Geist Gottes verstehen, wenn sie sagen, er sei den Propheten eingeflößt worden oder die Propheten sprächen aus dem Geiste Gottes. Um das zu finden, muß vorerst gefragt werden, was das hebräische Wort רוּחַ (ruach) bedeutet, das gewöhnlich mit „Geist" übersetzt wird.

Das Wort רוּחַ (ruach) bedeutet im ursprünglichen Sinne bekanntlich Wind, wird aber sehr oft in mehreren andern Bedeutungen gebraucht, die sich jedoch davon herleiten. 1. wird es gebraucht, um den Hauch zu bezeichnen, wie Psalm 135, V. 17: אַף אֵין־יֶשׁ־רוּחַ בְּפִיהֶם „*auch ist kein Geist in ihrem Munde*". 2. den Geist oder Atem, wie 1. Buch Samuelis, Kap. 30, V. 12: וַתָּשָׁב רוּחוֹ אֵלָיו „*sein Geist kam wieder zu ihm*", d. h. er atmete wieder. Daraus leitet sich 3. die Bedeutung Willenskraft oder Stärke ab, wie Josua, Kap. 2, V. 11: וְלֹא־קָמָה עוֹד רוּחַ בְּאִישׁ „*seitdem ist kein Geist mehr in irgend einem Manne*". Ebenso Hesekiel, Kap. 2, V. 2: וַתָּבֹא בִי רוּחַ וַתַּעֲמִדֵנִי עַל־רַגְלָי „*da kam der Geist in mich und stellte mich auf meine Füße*". Daraus leitet sich 4. die Bedeutung Tüchtigkeit und Fähigkeit ab, wie Hiob, Kap. 32, V. 8: אָכֵן רוּחַ־הִיא בֶאֱנוֹשׁ „*Gewiß, der Geist im Menschen ist es*", d. h. die Weisheit darf man nicht schlechthin bei den Alten suchen, denn, wie ich jetzt einsehe, hängt sie von der besonderen Tüchtigkeit und Fähig-

keit des Menschen ab. Ebenso 4. Buch Mose, Kap. 27, V. 18: אִישׁ אֲשֶׁר־רוּחַ בּוֹ *„ein Mann, in dem der Geist ist“*. Ferner hat es 5. die Bedeutung Gesinnung, wie 4. Buch Mose, Kap. 14, V. 24: עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ *„darum daß ein andrer Geist in ihm war“*, d. h. eine andre Gesinnung, ein andrer Sinn. Ebenso Sprüche, Kap. 1, V. 23: אַבִּיעָה לָכֶם רוּחִי *„ich werde euch meinen Geist* (d. h. meinen Sinn) *sagen“*. In diesem Sinn wird es in der Bedeutung von Wille oder Ratschluß, Trieb oder Erregung gebraucht, wie Hesekiel, Kap. 1, V. 12: אֶל אֲשֶׁר יִהְיֶה־שָּׁמָּה הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלֵכוּ *„wohin der Geist* (oder Wille) *war zu gehen, da gingen sie hin“*. Ebenso Jesajas, Kap. 30, V. 1: וְלִנְסֹךְ מַסֵּכָה וְלֹא רוּחִי *„und um auszugießen einen Erguß und nicht nach meinem Geiste“*. Und Kap. 29, V. 10: כִּי־נָסַךְ עֲלֵיכֶם יְהוָֹה רוּחַ תַּרְדֵּמָה *„denn der Herr hat einen Geist* (d. h. einen Trieb) *des Schlafes über euch ausgegossen“*. Und Richter, Kap. 8, V. 3: אָז רָפְתָה רוּחָם מֵעָלָיו *„da sänftigte sich ihr Geist“* oder ihre Erregung. Ebenso Sprüche, Kap. 16, V. 32: וּמֹשֵׁל בְּרוּחוֹ מִלֹּכֵד עִיר *„der seinen Geist* (d. h. seinen Trieb) *beherrscht, ist besser denn der Städte gewinnt“*. Ebendort Kap. 25, V. 28: אִישׁ אֵין־מַעְצָר לְרוּחוֹ *„ein Mann, der seinen Geist nicht bezähmen kann“*. Und Jesajas, Kap. 33, V. 11: רוּחֲכֶם אֵשׁ תֹּאכַלְכֶם *„euer Geist ist ein Feuer, das euch verzehrt“*. Sofern das Wort רוּחַ (ruach) Seele bedeutet, gebraucht man es, um alle Leidenschaften der Seele sowie ihre Eigenschaften auszudrücken wie רוּחַ גְּבוֹהָה *hoher Geist* für Hochmut, רוּחַ שְׁפָלָה *niedriger Geist* für Demut, רוּחַ רָעָה *böser Geist* für Haß und Melancholie, רוּחַ טוֹבָה *guter Geist* für Güte, רוּחַ קִנְאָה *Geist der Eifersucht*, רוּחַ זְנוּנִים *Geist* (oder Trieb) *der Unzucht*, רוּחַ חָכְמָה: עֵצָה: גְּבוּרָה *Geist der Weisheit, des Rates, der Tapferkeit*, d. h. (wie man eben im Hebräischen häufiger Substantiva als Adjektiva gebraucht) weiser, kluger, tapferer Geist oder Tugend der Weisheit, der

[Ed. pr. 8. Vloten A 384—385, B 363—364. Bruder §§ 26—28.]

Einsicht, der Tapferkeit, רוּחַ חֵן *Geist des Wohlwollens* usw. 6. bedeutet es den Geist oder die Seele selbst, wie Prediger, Kap. 3, V. 19: וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל *„alle haben einerlei Geist* (oder Seele)“ וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים *„und der Geist kehret wieder zu Gott zurück“*. 7. endlich bezeichnet es die Weltgegenden (wegen der Winde, die von da her wehen) und auch die Seiten irgend eines Dinges, die den Weltgegenden zugewandt sind. Siehe Hesekiel Kap. 37, V. 9 und Kap. 42, V. 16, 17, 18, 19 usw.

Weiter ist nun zu bemerken, daß etwas auf Gott bezogen und Gottes genannt wird, 1. weil es zur Natur Gottes gehört und gleichsam einen Teil Gottes bildet; so wenn es heißt כֹּחַ יְהוָֹה *Kraft Gottes,* עֵינֵי יְהוָֹה *Augen Gottes.* 2. weil es in Gottes Macht steht und auf Gottes Geheiß handelt, wie in den heiligen Schriften die Himmel שְׁמֵי יְהוָֹה *Himmel Gottes* heißen, weil sie Gottes Wagen und Wohnsitz sind. Assyrien heißt Gottes Geißel und Nebukadnezar der Knecht Gottes usw. 3. weil es Gott geweiht ist, z. B. הֵיכַל יְהוָֹה *Tempel Gottes,* נְזִיר אֱלֹהִים *der Geweihte* (Nasiräer) *Gottes,* לֶחֶם יְהוָֹה *das Brot Gottes* usw. 4. weil es durch die Propheten überliefert und nicht durch die natürliche Erleuchtung offenbart ist. So heißt das Gesetz Mosis Gesetz Gottes. 5. um den höchsten Grad einer Sache auszudrücken, z. B. הַרְרֵי אֵל *Berge Gottes,* d. h. sehr hohe Berge, תַּרְדֵּמַת יְהוָֹה *Schlaf Gottes,* d. h. tiefster Schlaf. In diesem Sinne ist auch Amos, Kap. 4, V. 11 zu erklären, wo Gott von sich selbst sagt הָפַכְתִּי בָכֶם כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדוֹם וְאֶת־עֲמוֹרָה *„ich zerstörte euch wie die Zerstörung Gottes Sodom und Gomorra* (zerstört hat)“, d. h. wie jene merkwürdige Zerstörung; da nämlich Gott selbst redet, kann die Stelle eigentlich nicht anders erklärt werden. Auch die natürliche Weisheit des Salomo wird Weisheit Gottes genannt, d. h. göttlich oder außergewöhnlich. In den Psalmen ist von den אַרְזֵי אֵל

[Ed. pr. 8—9. Vloten A 385, B 364—365. Bruder §§ 28—29.]

den *„Cedern Gottes“*, die Rede, um ihre ungewöhnliche Größe auszudrücken. Und im 1. Buch Samuelis, Kap. 11, V. 7 heißt es, um eine sehr große Furcht zu bezeichnen: וַיִּפֹּל פַּחַד־יְהוָה עַל־הָעָם *„und es fiel die Furcht des Herrn auf das Volk“*. In diesem Sinne wurde alles, was die Fassungskraft der Juden überstieg und dessen natürliche Ursachen man damals nicht kannte, in der Regel auf Gott bezogen. So nannte man den Sturm גַּעֲרַת יְהוָה das *„Schelten Gottes“*, Donner und Blitz die *„Pfeile Gottes“*; man meinte nämlich, Gott hielte die Winde in Höhlen eingeschlossen, die man Gottes Schatzkammern nannte, eine Anschauung, die nur darin von der heidnischen sich unterschied, daß man nicht Aeolus, sondern Gott als ihren Lenker ansah. Aus eben diesem Grunde heißen auch die Wunder Gottes Werke, d. h. staunenerregende Werke. Denn in Wirklichkeit ist doch alles Natürliche Gottes Werk und besteht und wirkt allein durch die göttliche Macht. In diesem Sinne also nennt der Psalmist die Wunder Ägyptens Machtwerke Gottes, weil sie den Hebräern, die nichts derartiges erwarteten, in der äußersten Gefahr den Weg zur Rettung öffneten und darum von ihnen aufs höchste bewundert wurden.

Da also ungewohnte Werke der Natur Gottes Werke hießen und Bäume von ungewohnter Höhe Bäume Gottes, so ist es durchaus nicht verwunderlich, daß im 1. Buch Mose Menschen von größter Stärke und hohem Wuchse Gottes Söhne heißen, obwohl sie gottlose Räuber und Wüstlinge waren. Die Alten, nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden pflegten überhaupt alles, wodurch jemand die andern Menschen übertraf, auf Gott zu beziehen. Als Pharao die Traumdeutung vernahm, sagte er, der Geist der Götter sei in Joseph, und Nebukadnezar sagte ebenfalls zu Daniel, er habe den Geist der heiligen Götter. Selbst bei den Römern war das sehr gebräuchlich, denn von allem, was sehr kunstvoll gemacht war, sagten sie, es sei mit göttlicher Hand gefertigt; wollte

[Ed. pr. 9—10. Vloten A 386, B 365—366. Bruder §§ 29—31.]

man das ins Hebräische übersetzen, so müßte man sagen, *„von Gottes Hand gefertigt“*, wie den Kennern des Hebräischen bekannt ist.

Danach sind nun die Stellen der Schrift, in denen von Gottes Geist die Rede ist, leicht zu verstehen und zu erklären. So bezeichnet רוּחַ אֱלֹהִים *„Geist Gottes“* oder רוּחַ יְהֹוָה *„Geist Jehovahs“* an manchen Stellen nichts weiter als einen sehr heftigen, trockenen und verderblichen Wind, wie Jesajas, Kap. 40, V. 7: רוּחַ יְהֹוָה נָשְׁבָה בּוֹ *„der Wind des Herrn bläst darein“*, d. h. ein sehr trockener und verderblicher Wind. So auch 1. Buch Mose, Kap. 1, V. 2: *„und der Wind Gottes* (oder ein sehr starker Wind) *bewegte sich über dem Wasser“*. Ferner bezeichnet es hohen Mut. Gideons und Simsons Mut heißt in den heiligen Schriften רוּחַ יְהֹוָה *„Geist Gottes“*, d. h. ein sehr kühner und zu allem bereiter Mut. Ebenso heißt auch jede außergewöhnliche Tugend oder Kraft רוּחַ יְהֹוָה *„Geist“* oder *„Tugend Gottes“*; so 2. Buch Mose, Kap. 31, V. 3: וָאֲמַלֵּא אוֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים *„Und ich werde ihn* (nämlich den Bezaleel) *erfüllen mit dem Geiste Gottes“*, d. h., wie die Schrift selbst erklärt, mit Geist und Gewandtheit über das gewöhnliche Maß der Menschen hinaus. So heißt es auch Jesajas, Kap. 11, V. 2: וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהֹוָה *„Und es wird ruhen auf ihm der Geist Gottes“*, d. h. wie der Prophet selbst später nach der in den heiligen Schriften sehr häufigen Sitte in einer detaillierten Erläuterung angibt, die Tugend der Weisheit, des Rates, der Tapferkeit usw. So heißt auch die Melancholie Sauls רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה *„der böse Geist Gottes“*, d. h. eine sehr tiefe Melancholie; wie denn die Knechte des Saul, die seine Melancholie die Melancholie Gottes nannten, ihn veranlaßten, einen Musiker zu sich kommen zu lassen, um sich durch sein Flötenspiel zu erheitern, ein Beweis, daß sie unter der *„Melancholie Gottes“* eine natürliche Melancholie verstanden. Ferner wird mit רוּחַ יְהֹוָה *„Geist Gottes“* der Geist des Menschen selbst

[Ed. pr. 10. Vloten A 386—387, B 366. Bruder §§ 31—34.]

bezeichnet; wie Hiob, Kap. 27, V. 3: וְרוּחַ אֱלֹהַ בְּאַפִּי „*Und der Geist Gottes ist in meiner Nase*“, eine Anspielung auf die Stelle im 1. Buch Mose, daß Gott dem Menschen den Lebensgeist durch die Nase eingeblasen hat. Ebenso sagt Hesekiel, indem er von den Toten prophezeit, Kap. 37, V. 14: וְנָתַתִּי רוּחִי בָכֶם וִחְיִיתֶם „*Und ich will meinen Geist euch geben und ihr werdet leben*“, d. h. ich werde euch das Leben wiedergeben. In diesem Sinne heißt es Hiob, Kap. 34, V. 14: אִם־יָשִׁיב אֵלָיו לִבּוֹ רוּחוֹ וְנִשְׁמָתוֹ אֵלָיו יֶאֱסוֹף „*Wenn er* (nämlich Gott) *wollte, würde er seinen Geist* (d. h. den Geist, den er uns gegeben hat) *und seine Seele wieder zu sich nehmen*“. So ist auch 1. Buch Mose, Kap. 6, V. 3 zu verstehen: לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגָּם הוּא בָשָׂר „*Nie mehr wird mein Geist im Menschen überlegen* (oder entscheiden), *weil er Fleisch ist*“, d. h. der Mensch wird fortan nach den Entscheidungen des Fleisches handeln, und nicht des Geistes, den ich ihm zur Unterscheidung des Guten gegeben habe. So auch Psalm 51, V. 12 und 13: לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי׃ אַל־תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל־תִּקַּח מִמֶּנִּי „*Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und einen ziemlichen* (oder maßvollen) *Geist* (d. h. Trieb) *erneure in mir; verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm den Geist deiner Heiligkeit nicht von mir*“. Weil, wie man glaubte, die Sünden bloß im Fleisch ihren Ursprung haben, der Geist aber nur Gutes rät, so ruft er gegen die Begierde des Fleisches Gottes Hülfe an, den Geist aber, den der heilige Gott ihm selbst gegeben hat, bittet er nur ihm zu erhalten. — Weil die Schrift in der Regel um der Schwachheit des Volkes willen Gott wie einen Menschen schildert und ihm Geist, Seele, seelische Affekte ebenso wie Körper und Atem zuschreibt, so wird רוּחַ יְהוָֹה „*Geist Gottes*“ in den heiligen Schriften auch häufig für Sinn, Seele, Affekt, Kraft und Atem Gottes gebraucht. So sagt Jesajas, Kap. 40, V. 13: מִי־תִכֵּן אֶת־רוּחַ יְהוָֹה

[Ed. pr. 10–11. Vloten A 387–388, B 366–367. Bruder §§ 34–35.]

„Wer unterrichtet den Geist (oder Sinn) *Gottes*“, d. h. wer außer Gott selbst hätte den Sinn Gottes etwas zu wollen bestimmt? und Kap. 63, V. 10: וְהֵמָּה מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ *„Und mit Bitterkeit und Betrübnis erfüllten sie den Geist seiner Heiligkeit*“. So kommt es, daß dieses Wort gewöhnlich für das mosaische Gesetz gebraucht wird, weil es gewissermaßen den Sinn Gottes zum Ausdruck bringt, wie Jesajas selbst im gleichen Kap. V. 11 sagt: אַיֵּה הַשָּׂם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ *„Wo ist* (er), *der den Geist seiner Heiligkeit unter sie gab*“, nämlich das mosaische Gesetz, wie sich aus dem Zusammenhang klar ergibt. Auch Nehemia, Kap. 9, V. 20 sagt: וְרוּחֲךָ הַטּוֹבָה נָתַתָּ לְהַשְׂכִּילָם *„Und du gabst ihnen deinen guten Geist* (oder Sinn), *um sie verständig zu machen*“; er spricht nämlich von der Zeit der Gesetzgebung. Darauf spielt auch 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 6 an, wo Moses sagt: *„Denn das* (nämlich das Gesetz) *wird eure Weisheit und Klugheit sein usw.*“ Ebenso auch Psalm 143, V. 10: רוּחֲךָ טוֹבָה תַּנְחֵנִי בְּאֶרֶץ מִישׁוֹר *„Dein guter Geist führe mich auf ebner Bahn*“, d. h., dein Geist, der uns offenbart ist, leite mich auf den rechten Weg. *„Geist Gottes*“ bedeutet auch, wie gesagt, Gottes Atem, der gerade so wie Sinn, Seele und Körper Gott in der Schrift uneigentlich zugeschrieben wird, wie in Psalm 33, V. 6. Ferner bezeichnet er die Kraft, Macht oder Fähigkeit Gottes, wie Hiob, Kap. 33, V. 4: רוּחַ־אֵל עָשָׂתְנִי *„Der Geist Gottes hat mich gemacht*“, d. h., die Fähigkeit oder Kraft Gottes oder, wenn man lieber will, Gottes Ratschluß; denn auch der Psalmist sagt in poetischer Sprache, auf das Geheiß Gottes seien die Himmel entstanden und durch den Geist oder Hauch seines Mundes (d. h., durch seinen Ratschluß, der gleichsam mit einem Hauche ausgesprochen wurde) all ihre Heerscharen. Ebenso Psalm 139, V. 7: אָנָה אֵלֵךְ מֵרוּחֶךָ וְאָנָה מִפָּנֶיךָ אֶבְרָח *„Wo soll ich hingehen* (zu sein) *vor deinem Geiste und wo soll ich hinfliehen* (zu sein) *vor deinem Angesichte*“, d. h., (wie aus den

[Ed. pr. 11–12. Vloten A 388–389, B 367–368. Bruder §§ 35–37.]

weiteren Ausführungen des Psalmisten hervorgeht) wohin kann ich gehen, damit ich ferne deiner Macht und deiner Gegenwart bin? Endlich wird רוּחַ יְהוָה „*Geist Gottes*“ in den heiligen Schriften gebraucht, um Affekte Gottes auszudrücken, nämlich Gottes Güte und Barmherzigkeit, wie Micha, Kap. 2, V. 7: הֲקָצַר רוּחַ יְהוָה „*Ist der Geist Gottes* (d. h. Gottes Barmherzigkeit) *verkürzt? Sind das* (nämlich solche Greueltaten) *seine Werke*“. Ebenso Sacharja, Kap. 4, V. 6: לֹא בְחַיִל וְלֹא בְכֹחַ כִּי אִם־בְּרוּחִי „*nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist*“, d. h., bloß durch meine Barmherzigkeit. In diesem Sinne ist auch, wie ich glaube, Kap. 7, V. 12 desselben Propheten zu verstehen: וְלִבָּם שָׂמוּ שָׁמִיר מִשְּׁמוֹעַ אֶת־הַתּוֹרָה וְאֶת־הַדְּבָרִים. אֲשֶׁר שָׁלַח יְהוָה בְּרוּחוֹ בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים „*Und sie machten ihr Herz sicher, daß sie nicht höreten auf das Gesetz und die Worte, welche Gott sandte aus seinem Geiste* (d. h. aus seiner Barmherzigkeit) *durch die ersten Propheten*“. In diesem Sinne sagt auch Haggai, Kap. 2, V. 5: וְרוּחִי עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם אַל־תִּירָאוּ „*Und mein Geist* (oder meine Gnade) *bleibt unter euch; fürchtet euch nicht*“. Wenn aber Jesajas, Kap. 48, V. 16 sagt: וְעַתָּה יְהוָה אֱלֹהִים שְׁלָחַנִי וְרוּחוֹ „*Nun sendet mich der Herr Gott und sein Geist*“, so kann das zwar von Gottes Seele und Barmherzigkeit verstanden werden, ebensogut aber auch von seinem Sinne, der im Gesetze offenbart ist. Er sagt nämlich: „*Im Anfang* (als ich zuerst zu euch kam, um euch Gottes Zorn und sein Urteil über euch zu künden) *habe ich nicht im Verborgenen geredet; von der Zeit an, da es* (verhängt) *ward, bin ich dagewesen*“ (wie er selbst Kap. 7 bezeugt); jetzt aber bin ich ein froher Bote und von Gottes Barmherzigkeit gesandt, um eure Erlösung zu verkündigen. Möglicherweise ist aber der im Gesetz offenbarte Sinn Gottes zu verstehen, d. h. er ist auch schon auf das Geheiß des Gesetzes, nämlich von 3. Buch Mose, Kap. 19, V. 17 gekommen, sie zu mahnen. Darum

[Ed. pr. 12—13. Vloten A 389, B 368—369. Bruder §§ 37—39.]

mahnt er sie unter den gleichen Bedingungen und auf dieselbe Art, wie Moses pflegte, und er schließt endlich gerade so, wie es Moses tat, mit der Voraussage ihrer Erlösung. Doch scheint mir die erste Erklärung die treffendere zu sein.

Aus alledem, um endlich zu unserm Ziele zurückzulenken, werden nun auch solche Ausdrücke in der Schrift klar wie *„der Prophet besaß Gottes Geist“*, *„Gott hat seinen Geist den Menschen eingeflößt“*, *„die Menschen sind erfüllt vom Geist Gottes und vom heiligen Geiste“* usw. Sie bedeuten nichts weiter, als daß die Propheten besondere und außergewöhnliche Tugend besaßen[1]) und mit außerordentlicher Seelenstärke die Frömmigkeit übten; ferner, daß sie Gottes Sinn oder Gedanken vernahmen. Denn, wie ich gezeigt, bedeutet „Geist“ im Hebräischen sowohl den Sinn als auch die Sinnesmeinung, und darum heißt auch das Gesetz selbst, weil es den Sinn Gottes zum Ausdruck bringt, Geist oder Sinn Gottes. Mit dem gleichen Rechte konnte darum auch das Vorstellungsvermögen der Propheten Sinn Gottes heißen, insofern sich dadurch Gottes Ratschlüsse offenbarten, und von den Propheten konnte man sagen, sie besäßen den Sinn Gottes. Obwohl auch unserm Sinne der Sinn

---

[1]) Anmerkung. Wenn auch manche Menschen Eigenschaften besitzen, welche die Natur den andern nicht beschieden hat, so sagt man von ihnen doch nicht, sie gingen über die menschliche Natur hinaus, es müßten gerade ihre besonderen Gaben von solcher Art sein, daß sie sich aus der Definition der menschlichen Natur nicht verstehen ließen. Beispielsweise ist die Größe eines Riesen etwas Seltenes, aber doch etwas Menschliches. Ferner ist es nur sehr wenigen Menschen gegeben, aus dem Stegreif Gedichte zu machen, und trotzdem ist es etwas Menschliches; ebenso daß jemand sich mit offenen Augen etwas so lebhaft vorstellt, als ob er es vor sich hätte. Wenn es aber einen Menschen gäbe, der ein andres Mittel zum Verstehen und andre Grundlagen der Erkenntnis hätte, der würde sicherlich die Schranken der menschlichen Natur übersteigen.

[Ed. pr. 13. Vloten A 389—390, B 369. Bruder §§ 39—41.]

Gottes mit seinen ewigen Gedanken eingeschrieben ist und folglich auch wir (um mit der Schrift zu reden) den Sinn Gottes vernehmen, so steht doch die natürliche Erkenntnis, weil sie allen gemeinsam ist, bei den Menschen, wie gesagt, nicht so hoch im Werte, namentlich nicht bei den Hebräern, die sich über alle Menschen erhaben dünkten und die geradezu alle und damit auch das allen gemeinsame Wissen zu verachten pflegten. Auch darum sagte man endlich, die Propheten besäßen Gottes Geist, weil die Menschen die Ursachen der prophetischen Erkenntnis nicht kannten und sie daher anstaunten; wie alles Wunderbare, führten sie diese darum auf Gott zurück und pflegten sie die Erkenntnis Gottes zu nennen.

Wir können also nunmehr ohne Bedenken behaupten, daß die Propheten nur mit Hülfe des Vorstellungsvermögens die Offenbarungen Gottes empfangen haben, d. h. durch Vermittlung von Worten oder Bildern, sei es von wirklichen oder imaginären. Denn da wir in der Schrift keine andern Mittel finden, haben wir, wie schon gezeigt, auch kein Recht, andre zu erfinden. Ich gestehe aber, daß es mir unbekannt ist, nach welchen Naturgesetzen es geschah. Ich könnte es zwar machen wie andre und sagen, es sei durch Gottes Macht geschehen, aber das wäre bloß leeres Geschwätz. Es wäre doch gerade so, als wollte ich die Form irgend eines Einzeldinges durch einen transscendentalen Ausdruck erklären. Alles ist ja durch Gottes Macht geschehen. Ja, da die Macht der Natur nichts anderes ist als Gottes Macht selbst, so erkennen wir sicherlich die Macht Gottes so weit nicht, als uns die natürlichen Ursachen unbekannt bleiben. Darum ist es töricht, eben zu der Macht Gottes seine Zuflucht zu nehmen, wenn wir die natürliche Ursache von etwas, d. h. Gottes Macht selbst nicht kennen. Übrigens brauchen wir überhaupt nicht die Ursache der prophetischen Erkenntnis zu wissen; denn, wie ich bereits bemerkt habe, will ich hier bloß die Urkunden der Schrift unter-

[Ed. pr. 13–14. Vlot. A 390–391, B 369–370. Bruder §§ 41–44.]

suchen und aus ihnen meine Schlüsse ziehen wie aus gegebenen Tatsachen der Natur; um die Ursachen dieser Urkunden kümmere ich mich nicht.

Da also die Propheten mit Hülfe des Vorstellungsvermögens die Offenbarungen Gottes empfangen haben, so haben sie ohne Zweifel auch vieles empfangen, was über die Grenzen des Verstandes hinausgeht; denn aus Worten und Bildern lassen sich viel mehr Ideen bilden als bloß aus den Grundsätzen und Begriffen, auf denen sich unsre ganze natürliche Erkenntnis aufbaut.

Es ist nun klar, warum die Propheten fast alles in Gleichnissen und Rätseln vernommen und gelehrt und alles Geistige körperlich ausgedrückt haben: so steht es nämlich mit der Natur des Vorstellungsvermögens in Einklang. Wir dürfen uns also nicht mehr wundern, wenn die Schrift oder die Propheten so uneigentlich und dunkel von Gottes Geist oder Sinn reden, wie 4. Buch Mose, Kap. 11, V. 17 und 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 2 usw.; ferner daß Micha Gott sitzend gesehen, Daniel aber als Greis in weißen Gewändern, Hesekiel gleich einem Feuer, daß diejenigen, die bei Christus waren, den heiligen Geist wie eine Taube herabsteigen, die Apostel ihn gleich feurigen Zungen und endlich Paulus bei seiner Bekehrung ihn als großes Licht gesehen. Denn das alles steht vollkommen im Einklang mit den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott und Geistern.

Weil endlich das Vorstellungsvermögen unbestimmt und schwankend ist, blieb die Prophetie nicht lange bei den Propheten; auch erschien sie nicht häufig, sondern sehr selten, nämlich nur bei äußerst wenigen Menschen und auch bei denen nur selten.

Da dem nun so war, müssen wir fragen, woher denn die Propheten die Gewißheit nehmen konnten über das, was sie nur mit Hülfe des Vorstellungsvermögens und nicht aus bestimmten Grundsätzen des Geistes heraus begriffen. Was aber hierüber gesagt

[Ed. pr. 14. Vloten A 391, B 370. Bruder §§ 44—48.]

werden kann, muß der Schrift selbst entnommen werden, denn wir selbst haben, wie gesagt, von diesen Dingen kein sicheres Wissen und können sie nicht durch ihre ersten Ursachen erklären. Was nun die Schrift über die Gewißheit der Propheten lehrt, will ich im folgenden Kapitel zeigen, das von den Propheten handeln soll.

[Ed. pr. 15. Vloten A 391, B 370. Bruder § 48.]

Zweites Kapitel.

Von den Propheten.

Aus dem vorigen Kapitel ergibt sich, wie schon bemerkt, daß die Propheten nicht etwa einen vollkommeneren Geist, sondern nur eine lebhaftere Vorstellungskraft besaßen, wie dies auch die Erzählungen der Schrift zur Genüge lehren. Salomo hat ja bekanntlich die übrigen zwar an Weisheit, aber nicht durch Prophetengabe überragt. Auch jene Weisen Heman, Darda und Kalchol waren keine Propheten. Dagegen waren Landleute ohne alle Schule, ja sogar einfache Frauen wie Hagar, die Magd Abrahams, im Besitz der Prophetengabe. Das steht ja mit der Erfahrung und der Vernunft völlig im Einklang. Denn bei wem das Vorstellungsvermögen herrschend ist, der taugt weniger zum rein verstandesmäßigen Erkennen, und im Gegenteil, bei wem der Verstand vorherrscht und am meisten ausgebildet wird, dessen Vorstellungskraft ist gemäßigter und beherrschter, gleichsam gezügelt, damit sie sich mit dem Verstand nicht vermengt. Wer daher Weisheit und Erkenntnis der natürlichen und geistigen Dinge in den Büchern der Propheten suchen will, der ist auf falschem Wege. Da die Zeit, die Philosophie und schließlich die Sache selbst es erfordert, habe ich mich entschlossen, dies hier ausführlich darzulegen, ohne mich darum zu kümmern, was der Aberglaube zetern mag, der diejenigen am meisten haßt, die wahre Wissenschaft und wahres Leben wollen. Ach, leider ist es ja schon so weit gekommen, daß Leute, die offen gestehen,

[Ed. pr. 15. Vloten A 392, B 371. Bruder §§ 1—2.]

sie hätten keine Idee von Gott und erkennten ihn nur durch die geschaffenen Dinge (deren Ursachen ihnen unbekannt sind), daß solche Leute sich nicht schämen, die Philosophen des Atheismus zu beschuldigen.

Um nun meinen Gegenstand der Ordnung nach zu behandeln, will ich dartun, daß die Prophezeiungen voneinander abweichen nicht nur hinsichtlich des Vorstellungsvermögens und des Temperamentes der einzelnen Propheten, sondern auch in den Anschauungen, von denen sie beherrscht waren, und daß somit die Prophetie niemals die Propheten gelehrter gemacht hat, wie ich bald ausführlicher zeigen werde. Vorher will ich aber noch an dieser Stelle von der Gewißheit der Propheten handeln, weil das mit dem Inhalt dieses Kapitels in Verbindung steht und vor allem, weil es für den Beweis, den ich führen will, von großer Wichtigkeit ist.

Da das einfache Vorstellungsvermögen seiner Natur nach nicht, wie jede klare und deutliche Idee, die Gewißheit in sich schließt, sondern da zum Vorstellungsvermögen notwendig noch etwas, das vernunftmäßige Denken nämlich, hinzukommen muß, um uns über ein vorgestelltes Ding Gewißheit zu geben, so kann folglich die Prophetie an sich die Gewißheit nicht in sich schließen, denn sie hing ja, wie ich zeigte, bloß vom Vorstellungsvermögen ab. Daher hatten die Propheten die Gewißheit über die göttliche Offenbarung nicht durch die Offenbarung selbst, sondern durch irgend ein Zeichen, wie das Beispiel des Abraham beweist (s. 1. Buch Mose, Kap. 15, V. 8), der Gottes Verheißung gehört hatte und noch ein Zeichen forderte. Er glaubte zwar Gott und forderte das Zeichen nicht, um ihm danach Glauben zu schenken, sondern nur, um dessen inne zu werden, daß die Verheißung wirklich von Gott komme. Dasselbe zeigt noch deutlicher das Beispiel des Gideon, der zu Gott sagt: וְעָשִׂיתָ לִּי אוֹת שָׁאַתָּה מְדַבֵּר עִמִּי *„so mache mir ein Zeichen,* (daß ich wisse,) *daß du es*

[Ed. pr. 16. Vloten A 392—393, B 371—372. Bruder §§ 2—5.]

seiest, der mit mir redet". S. Buch der Richter, Kap. 6, V. 17. Auch zu Moses sagt Gott: וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ „*das* (sei) *dir das Zeichen, daß ich dich gesandt habe*". Hiskias, der längst schon wußte, daß Jesajas ein Prophet war, forderte doch ein Zeichen seiner Prophetie, als dieser ihm seine Genesung voraussagte. Das zeigt, daß die Propheten immer ein Zeichen hatten, das ihnen Gewißheit gab über die Dinge, die sie sich prophetisch vorstellten, und darum mahnt Moses (s. 5. Buch Mose, Kap. 18, letzter Vers), man solle ein Zeichen vom Propheten fordern, nämlich das Eintreffen eines zukünftigen Ereignisses. In diesem Punkte steht also die Prophetie der natürlichen Erkenntnis nach, daß diese kein Zeichen nötig hat, sondern ihrer Natur nach die Gewißheit in sich schließt. Zudem war diese prophetische Gewißheit keine mathematische, sondern eine bloß moralische. Das geht aus der Schrift selbst hervor, denn im 5. Buch Mose, Kap. 13 mahnt Moses, wenn ein Prophet neue Götter lehren wolle, so solle er zum Tode verurteilt werden, ob er gleich seine Lehre durch Zeichen und Wunder bekräftige, denn, fährt Moses fort, Gott tut auch Zeichen und Wunder, um das Volk zu versuchen, und die gleiche Mahnung richtete auch Christus an seine Jünger, wie Matthäus, Kap. 24, V. 24 beweist. Ja Hesekiel lehrt Kap. 14, V. 9 ganz klar, daß Gott die Menschen zuweilen durch falsche Offenbarungen täuscht, denn er sagt: וְהַנָּבִיא כִּי־יְפֻתֶּה וְדִבֶּר דָּבָר אֲנִי יְהוָה פִּתֵּיתִי אֵת הַנָּבִיא הַהוּא „*Wo aber ein Prophet* (nämlich ein falscher) *sich betören läßt, etwas zu reden, den Propheten habe ich, Gott, betört*"; was auch Micha (s. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 21) von den Propheten des Ahab bezeugt.

Obgleich dies zu zeigen scheint, daß Prophetie und Offenbarung sehr zweifelhafte Dinge sind, so besaßen sie doch, wie gesagt, eine große Gewißheit. Denn Gott betört nie die Frommen und Auserwählten, sondern jenem alten Sprichwort gemäß (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 24, V. 14) und wie auch die Geschichte

[Ed. pr. 16—17. Vloten A 393—394, B 372. Bruder §§ 5—8.]

der Abigail und ihrer Rede beweist, bedient sich Gott der Frommen zu Werkzeugen seiner Gnade und der Bösen zu Mitteln und zu Vollstreckern seines Zornes. Das ist schon aus dem eben erwähnten Beispiel des Micha ersichtlich. Denn obschon Gott beschlossen hatte, den Ahab durch Propheten zu hintergehen, bediente er sich doch nur falscher Propheten, dem wahren aber offenbarte er die Sache, wie sie war, und hinderte ihn nicht, die Wahrheit vorherzuverkünden. Dennoch war, wie gesagt, die Gewißheit des Propheten bloß eine moralische; denn niemand darf sich vor Gott gerecht fühlen und sich rühmen, ein Werkzeug der göttlichen Gnade zu sein, wie die Schrift lehrt und wie die Sache selbst es zeigt. Hat doch der Zorn Gottes den David verleitet, sein Volk zu zählen, während doch die Schrift seine Frömmigkeit zur Genüge bezeugt. Die ganze prophetische Gewißheit gründete sich demnach auf diese drei: 1. darauf, daß die Propheten die offenbarten Dinge aufs lebhafteste vorstellten, so wie wir im wachen Zustand von den Objekten gewöhnlich affiziert werden; 2. auf das Zeichen; 3. und hauptsächlich darauf, daß ihr Sinn allein dem Rechten und Guten zugewandt war. Wenn auch in der Schrift nicht immer von einem Zeichen die Rede ist, darf man doch annehmen, daß die Propheten immer ein Zeichen hatten; denn die Schrift pflegt nicht immer alle Bedingungen und Nebenumstände zu erzählen (wie schon viele bemerkt haben), sondern setzt vielmehr manches als bekannt voraus. Man kann übrigens auch zugeben, daß die Propheten, wenn sie nichts Neues verkündeten, sondern nur, was im Gesetze Mosis schon enthalten war, keines Zeichens bedurften, weil sie die Bestätigung ja im Gesetze fanden. So wurde z. B. die Prophezeiung des Jeremias über die Verwüstung Jerusalems durch die Prophezeiungen der übrigen Propheten und durch die Drohungen des Gesetzes bestätigt und bedurfte also keines Zeichens. Dagegen Hananja, der im Gegensatz zu allen Propheten die baldige Wiederherstellung des Staates prophezeite, bedurfte notwendig eines

[Ed. pr. 17—18. Vloten A 394, B 373. Bruder §§ 8—11.]

Zeichens, sonst hätte er so lange an seiner Prophezeiung zweifeln müssen, bis ihr Eintreffen die Bestätigung gebracht hätte. S. Jeremias, Kap. 28, V. 9.

Da also die Gewißheit, die die Propheten in den Zeichen fanden, keine mathematische war (d. h. keine solche, wie sie aus der Notwendigkeit der Wahrnehmung eines wahrgenommenen oder gesehenen Dinges folgt), sondern lediglich eine moralische, und die Zeichen nur den Zweck hatten, die Propheten zu überzeugen, so waren sie auch den Anschauungen und der Fähigkeit des Propheten angepaßt in der Weise, daß ein Zeichen, das dem einen Propheten die Gewißheit über seine Prophetie gab, einen andern, der von ganz andern Anschauungen beherrscht war, durchaus nicht hätte überzeugen können. So waren die Zeichen bei den einzelnen Propheten verschieden.

Ebenso verschieden war auch, wie gesagt, bei den einzelnen Propheten die Offenbarung selbst, je nach der Anlage ihres Temperaments, ihres Vorstellungsvermögens und hinsichtlich der Anschauungen, in denen sie vorher gelebt hatten. Hinsichtlich des Temperaments war der Unterschied der: war der Prophet von heiterer Gemütsart, so wurde ihm Sieg, Friede und was die Menschen sonst zur Freude stimmt, offenbart, denn Menschen von dieser Art pflegen sich häufiger solchen Vorstellungen hinzugeben; war der Prophet dagegen von trauriger Gemütsart, so wurden ihm Kriege, Strafgerichte und alles Unheil offenbart, und in der gleichen Weise, je nachdem der Prophet mitleidig, freundlich, zornig, streng usw. war, eignete er sich besser zu diesen als zu jenen Offenbarungen. Nach der Anlage des Vorstellungsvermögens war der Unterschied dieser: war der Prophet ein Mann von Geschmack, so faßte er den Sinn Gottes in geschmackvollem Stile auf, unklar aber, wenn er ein unklarer Kopf war. Das gleiche gilt ferner von den Offenbarungen, die durch Bilder geschahen: war der Prophet ein Bauer, so zeigten sich ihm Ochsen, Kühe usw., war er Soldat, dann Heerführer und Heerscharen,

[Ed. pr. 18. Vloten A 394—395, B 373—374. Bruder §§ 11—14.]

war er schließlich Hofmann, dann ein Königsthron und ähnliche Dinge. Endlich war auch die Prophetie verschieden, entsprechend dem Unterschiede in den Anschauungen der Propheten: die Magier (s. Matthäus, Kap. 2), die an die astrologischen Possen glaubten, erhielten die Offenbarung von der Geburt Christi durch das Gesicht eines im Osten aufgegangenen Sternes. Den Wahrsagern des Nebukadnezar (s. Hesekiel, Kap. 21, V. 26) offenbarte sich die Zerstörung Jerusalems in den Eingeweiden der Opfertiere, und der König selbst erkannte sie aus Orakeln und aus der Richtung der Pfeile, die er aufwärts in die Luft schoß. Den Propheten endlich, die an die Willensfreiheit und Selbstbestimmung des Menschen glaubten, offenbarte sich Gott, als ob er auf das menschliche Handeln keinen Einfluß ausübe und die zukünftigen Handlungen der Menschen nicht kenne. Das alles will ich jetzt im einzelnen aus der Schrift selbst nachweisen.

Das erste also geht aus dem Beispiel des *Elisa* hervor (s. 2. Buch der Könige, Kap. 3, V. 15), der, um dem Joram zu weissagen, ein Saitenspiel verlangte und nicht eher den Sinn Gottes erfahren konnte, als bis er sich an der Musik des Saitenspiels ergötzt hatte. Erst dann weissagte er dem Joram und seinen Gefährten Freudiges; vorher konnte er es nicht, weil er dem König zürnte und weil alle, die jemandem zürnen, zwar Böses, aber nichts Gutes über ihn vorzustellen imstande sind. Wenn aber andre behaupten wollen, Gott offenbare sich dem Erzürnten oder Betrübten überhaupt nicht, so träumen sie wohl. Hat doch Gott dem Moses, welcher dem Pharao zürnte, jenes klägliche Sterben der Erstgeburt offenbart (s. 2. Buch Mose, Kap. 11, V. 8) und zwar ohne Anwendung eines Saitenspiels. Sogar dem rasenden Kain hat sich Gott offenbart. Dem vor Zorn ungeduldigen *Hesekiel* wurde das Elend und die Halsstarrigkeit der Juden offenbart (s. Hesekiel, Kap. 3, V. 14), und *Jeremias* prophezeite triefbetrübt und im größten Lebensüberdruß die Trübsale der Juden, so daß Josias

[Ed. pr. 18—19. Vloten A 395—396, B 374. Bruder §§ 14—17.]

ihn nicht befragen wollte, sondern sich lieber an eine Prophetin seiner Zeit wandte, weil ihr weiblicher Sinn doch geeigneter war, ihm Gottes Mitleid zu offenbaren (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 34). Auch Micha hat dem Ahab niemals etwas Gutes, wie es doch die andern Propheten taten (wie aus dem 1. Buch der Könige, Kap. 20 hervorgeht), sondern sein ganzes Leben lang nur Schlimmes prophezeit (s. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 8 und noch klarer 2. Buch der Chronik, Kap. 18, V. 7). Die Propheten waren also je nach der Verschiedenheit ihres Temperaments mehr für diese als für jene Offenbarungen geeignet. Ferner war der Stil der Prophezeiung je nach der Redeweise der einzelnen Propheten verschieden. Die Prophezeiungen des Hesekiel und Amos sind nicht wie die des Jesajas und des Nahum in einem geschmackvollen, sondern in einem mehr ungebildeten Stil abgefaßt. Wer Hebräisch versteht, kann dem noch weiter nachgehen, wenn er gewisse Kapitel der verschiedenen Propheten, die den gleichen Inhalt haben, miteinander vergleicht; er wird einen beträchtlichen Unterschied im Stil finden. Man vergleiche z. B. das 1. Kap. des Hofmanns Jesajas von V. 11 bis V. 20 mit dem 5. Kap. des Bauern Amos von V. 21 bis 24. Sodann vergleiche man die Anordnung und die Gedanken in der Prophezeiung des Jeremias, die er in Kap. 49 über Edom schrieb, mit der Anordnung und den Gedanken bei Obadja. Man vergleiche ferner Jesajas, Kap. 40, V. 19 und 20 und Kap. 44, von V. 8 an mit Hosea, Kap. 8, V. 6 und Kap. 13, V. 2. Ebenso ist es mit den übrigen. All das zeigt, richtig erwogen, daß Gott sich keines besondern Stils der Rede bedient, sondern daß er lediglich entsprechend der Bildung und der Fähigkeit des Propheten geschmackvoll, bündig, streng, ungebildet, weitschweifig oder dunkel spricht.

Die Erscheinungen und Zeichen der Propheten waren, auch wenn sie das gleiche bedeuteten, dennoch untereinander verschieden. Die vom Tempel weichende Herrlichkeit Gottes erschien dem Jesajas anders als

[Ed. pr. 19–20. Vloten A 396–397, B 374–375. Bruder §§ 17–20.]

dem Hesekiel. Die Rabbinen meinen zwar, die beiden Erscheinungen seien völlig gleich gewesen, nur sei Hesekiel als Bauer darüber höchst erstaunt gewesen und habe sie deshalb mit allen Nebenumständen geschildert. Allein wenn sie das nicht aus sicherer Überlieferung haben, was ich aber keineswegs glaube, so haben sie es einfach erfunden. Denn Jesajas sah Seraphim mit sechs Flügeln, Hesekiel aber Tiere mit vieren. Jesajas sah Gott, mit Gewändern angetan und auf königlichem Throne sitzend, Hesekiel aber sah ihn gleich einem Feuer. Jeder hat ihn zweifellos so gesehen, wie er ihn sich vorzustellen pflegte.

Zudem waren die Erscheinungen nicht nur ihrer Art nach, sondern auch in ihrer Deutlichkeit verschieden. Die Erscheinungen des Sacharja waren so dunkel, daß er sie selbst nicht ohne Erklärung verstehen konnte, wie ihre Schilderung beweist; die Erscheinungen des Daniel konnte der Prophet auch mit der Erklärung nicht verstehen. Der Grund hierfür lag nicht in der Schwierigkeit des Gegenstandes der Offenbarung (es handelte sich ja bloß um menschliche Dinge, die nur insofern über die Grenzen der menschlichen Fassungskraft hinausgingen, als sie der Zukunft angehörten); der Grund ist einzig der, daß das Vorstellungsvermögen des Daniel im Wachen weniger gut zum Prophezeien befähigt war als im Schlafe. Das zeigt sich schon darin, daß er gleich im Beginne der Offenbarung so bestürzt war, daß er beinahe an seiner eignen Kraft verzweifelte. So stellten sich ihm wegen der Schwäche seines Vorstellungsvermögens und seiner körperlichen Kräfte die Dinge nur sehr dunkel dar, und er konnte sie auch mit der Erklärung nicht verstehen. Hierbei ist zu bemerken, daß die Worte, die Daniel hörte (wie oben gezeigt), bloß imaginär waren, und es ist kein Wunder, daß er in der Bestürzung jenes Augenblicks alle die Worte so verworren und dunkel sich vorstellte, daß er später nichts davon verstehen konnte. Diejenigen aber, die meinen, Gott habe dem Daniel die Sache nicht klar offenbaren wollen, haben anscheinend die Worte des

[Ed. pr. 20—21. Vloten A 397, B 375—376. Bruder §§ 20—22.]

Engels nicht gelesen, der ausdrücklich sagt (s. Kap. 10, V. 14), *er sei gekommen, um Daniel wissen zu lassen, was mit seinem Volke in der Folge der Tage geschehen werde.* Jene Dinge blieben also deshalb dunkel, weil es damals niemanden gab, der zu einer klareren Offenbarung das genügend starke Vorstellungsvermögen besessen hätte. Jene Propheten endlich, denen offenbart war, Gott werde den Elias entrücken, wollten den Elisa überzeugen, daß er nur an einen andern Ort gebracht worden sei, wo sie ihn noch finden könnten, ein klarer Beweis dafür, daß sie Gottes Offenbarung nicht richtig verstanden hatten. Es ist unnötig, das noch weitläufiger zu zeigen, denn nichts geht aus der Schrift klarer hervor, als daß Gott den einen Propheten mit weit größerer Prophetengabe begnadet hat als den andern. Sorgfältiger und eingehender will ich aber zeigen, daß die Prophezeiungen oder Erscheinungen verschieden waren je nach den Anschauungen, von denen die Propheten beherrscht waren, und daß sie verschiedene, ja geradezu entgegengesetzte Anschauungen und verschiedene Vorurteile hatten. (Ich rede nur von den rein spekulativen Dingen, denn hinsichtlich dessen, was sich auf die Rechtschaffenheit und die guten Sitten bezieht, ist eine ganz andre Meinung am Platz.) Diesem Gegenstande lege ich größeres Gewicht bei, denn ich werde daraus die Folgerung ableiten, daß die Prophetie niemals die Propheten klüger gemacht hat, sondern daß sie sie in ihren vorgefaßten Meinungen belassen hat und daß wir deshalb durchaus nicht gehalten sind, ihnen in rein spekulativen Dingen Glauben zu schenken.

Mit merkwürdiger Übereilung hat man sich allgemein eingeredet, die Propheten hätten alles gewußt, was dem menschlichen Verstande überhaupt zugänglich ist. Und obschon manche Schriftstellen uns klar zeigen, daß die Propheten manches nicht gewußt haben, will man lieber behaupten, man verstünde die Schrift an jenen Stellen nicht, anstatt zuzugeben, daß die Propheten etwas nicht gewußt haben, oder man versucht die Worte der Schrift so zu drehen,

[Ed. pr. 21. Vloten A 397—398, B 376. Bruder §§ 22—25.]

daß sie das sagen muß, was sie gar nicht meint. Wahrhaftig, wäre das eine oder das andre statthaft, so wäre es um die ganze Schrift geschehen. Dann werden wir vergebens versuchen, etwas aus der Schrift zu beweisen, wenn das völlig Klare zum Dunklen und Unerforschlichen verwiesen oder nach Gutdünken ausgelegt werden darf. So ist z. B. in der Schrift nichts so klar, als daß Josua und vielleicht auch der Verfasser seiner Geschichte geglaubt haben, die Sonne bewege sich um die Erde, während die Erde ruhe, und die Sonne sei eine Zeit lang still gestanden. Gleichwohl erklären viele, die nicht zugeben wollen, daß am Himmel eine Veränderung möglich sei, die Stelle so, daß sie anscheinend nichts derartiges besagt. Andre dagegen, die richtiger zu philosophieren gelernt haben, weil sie einsehen, daß die Erde sich bewegt, die Sonne aber still steht und sich nicht um die Erde bewegt, suchen dies mit aller Gewalt aus der Schrift herauszudeuten, obschon sie in offenem Gegensatz dazu steht. Wahrhaftig, ich wundere mich über diese Leute. Sind wir denn eigentlich gehalten zu glauben, daß der Kriegsmann Josua sich auf Astronomie verstand? oder daß er die Ursache des Wunders hätte verstehen müssen, sonst hätte ihm das Wunder nicht offenbart werden oder sonst hätte das Sonnenlicht nicht länger als gewöhnlich über dem Horizont bleiben können? Mir scheint beides lächerlich. Ich will lieber offen sagen: Josua hat die wahre Ursache der längeren Tagesdauer nicht gekannt, und er mit seiner ganzen Schar war des Glaubens, die Sonne bewege sich in täglichem Kreislauf um die Erde und an jenem Tage habe sie eine Zeitlang still gestanden, und dies hielt er für die Ursache der längeren Tagesdauer; er achtete nicht darauf, daß das viele Eis, das damals in der Luft war (s. Josua, Kap. 10, V. 11), eine ungewöhnlich starke Lichtbrechung bewirken konnte, oder irgend etwas der Art, was ich hier nicht weiter untersuchen will. So wurde auch dem Jesajas das Zeichen des zurückweichenden Schattens seiner Fassungskraft entsprechend offenbart, nämlich durch

[Ed. pr. 21–22. Vloten A 398–399, B 376–377. Bruder §§ 25–28.]

eine Rückwärtsbewegung der Sonne: er glaubte eben auch, daß die Sonne sich bewege und die Erde still stehe. An Nebensonnen hat er wahrscheinlich auch im Traum nicht gedacht. Das dürfen wir ohne Bedenken annehmen, denn das Zeichen konnte tatsächlich geschehen, und Jesajas konnte es dem König verkünden, ohne daß der Prophet seine wahre Ursache zu kennen brauchte. Dasselbe gilt auch vom Tempelbau Salomos, wenn anders Gott ihm diesen offenbart hat; ich meine, daß all seine Maße dem Salomo seiner Fassungskraft und seinen Anschauungen entsprechend offenbart worden sind. Denn da wir doch nicht anzunehmen brauchen, Salomo sei ein Mathematiker gewesen, so dürfen wir ruhig behaupten, er habe das Verhältnis zwischen Peripherie und Durchmesser des Kreises nicht gekannt und so wie das Arbeitervolk gemeint, es sei wie 3 zu 1. Sollten wir aber sagen, wir verstünden jene Textstelle 1. Buch der Könige, Kap. 7, V. 23 nicht, dann weiß ich wahrhaftig nicht, was wir denn in der Schrift verstehen, denn dort wird der Tempelbau ganz einfach und rein historisch berichtet. Sollte man jedoch annehmen, die Schrift habe es anders gemeint und sich nur aus einem uns unbekannten Grunde so ausdrücken wollen, dann wird nichts weniger als die ganze Schrift auf den Kopf gestellt. Denn jeder könnte dann mit gleichem Rechte von allen Schriftstellen dasselbe sagen, und damit ließe sich alles Widersinnige und Schlimme, was die menschliche Schlechtigkeit nur ausdenken kann, unter der Autorität der Schrift verteidigen und zu Wege bringen. Dagegen enthält meine Behauptung nichts Gottloses, denn Salomo, Jesajas, Josua usw. waren zwar Propheten, aber auch Menschen, und nichts Menschliches dürfte ihnen fremd gewesen sein.

Seiner Fassungskraft entsprechend wurde dem Noah offenbart, daß Gott die Menschheit vertilge, weil er glaubte, die Welt sei außerhalb von Palästina unbewohnt. Nicht nur in derartigen Dingen, sondern auch in viel wichtigeren konnten die Propheten unbeschadet ihrer Frömmigkeit unwissend sein und

[Ed. pr. 22—23. Vloten A 399, B 377—378. Bruder §§ 28—31.]

waren es auch wirklich. Über die Attribute Gottes haben sie nichts Besonderes gelehrt, vielmehr hatten sie von Gott sehr gewöhnliche Anschauungen, und diesen waren ihre Offenbarungen angepaßt, wie ich an vielen Beispielen aus der Schrift zeigen werde. Man wird daran leicht erkennen, daß sie nicht so sehr wegen ihres erhabenen und vorzüglichen Geistes, als wegen der Frömmigkeit und Standhaftigkeit ihrer Gesinnung gelobt und hoch geschätzt werden.

Adam, der erste, dem Gott sich offenbart hatte, wußte nicht, daß Gott allgegenwärtig und allwissend sei; denn er verbarg sich vor Gott und suchte seine Sünde vor ihm zu entschuldigen, als ob er einen Menschen vor sich hätte. Gott hatte sich ihm also auch seiner Fassungskraft entsprechend offenbart, als ob er eben nicht allenthalben sei und Adams Aufenthaltsort und seine Sünde nicht kenne. Denn Adam hörte Gott oder glaubte ihn zu hören, wie er im Garten lustwandelte, ihn rief und ihn frug, wo er sei, und wie er dann, als Adam sich schämte, ihn frug, ob er von dem verbotenen Baume gegessen habe. Adam kannte also kein andres Attribut Gottes, als daß er der Schöpfer aller Dinge war. Auch dem Kain hat sich Gott seiner Fassungskraft entsprechend offenbart, nämlich als ob ihm die menschlichen Dinge unbekannt seien; dieser brauchte auch, um seine Sünde zu bereuen, keine reinere Gotteserkenntnis. Dem Laban offenbarte sich Gott als der Gott Abrahams, denn jener glaubte, jedes Volk habe seinen besonderen Gott. S. 1. Buch Mose, Kap. 31, V. 29. Auch Abraham wußte nicht, daß Gott allgegenwärtig ist und alles voraussieht; als er nämlich sein Urteil gegen die Sodomiter vernommen, bat er Gott, es nicht eher zu vollstrecken, als bis er wüßte, daß alle jene Strafe verdient hätten; er sagte nämlich (s. 1. Buch Mose, Kap. 18, V. 24): אוּלַי יֵשׁ חֲמִשִּׁים צַדִּיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר *„es möchten vielleicht fünfzig Gerechte in der Stadt sein“*. Und Gott selbst offenbarte sich ihm nicht anders; er sprach nämlich im Vorstellungsvermögen

[Ed. pr. 23—24. Vloten A 400, B 378. Bruder §§ 31—34.]

des Abraham so: אֵרֲדָה־נָּא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָה וְאִם־לֹא אֵדָעָה *„Ich will nun hinabfahren und sehen, ob sie alles getan haben, nach dem Geschrei, das vor mich gekommen ist, oder ob es nicht also sei, daß ich* (es) *wisse*“. Auch das göttliche Zeugnis über Abraham (s. darüber 1. Buch Mose, Kap. 18, V. 19) spricht von nichts weiter als von seinem Gehorsam und daß er die Seinigen zum Rechten und Guten ermahnt, nicht aber, daß er von Gott eine höhere Vorstellung gehabt habe. Moses begriff ebenfalls nicht genügend, daß Gott allwissend ist und daß alle menschlichen Handlungen nach seinem Ratschluß gelenkt werden. Denn obwohl Gott ihm gesagt hatte (s. 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 18), die Israeliten würden ihm gehorchen, so zog er dennoch die Sache in Zweifel und entgegnete (s. 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 1): וְהֵן לֹא־יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי *„Wie aber, wenn sie mir nicht glauben und mir nicht gehorchen?*“ Darum hat sich ihm auch Gott offenbart, als ob er auf das menschliche Handeln keinen Einfluß ausübe und die zukünftigen Handlungen der Menschen nicht kenne. Er gab ihm nämlich zwei Zeichen und sagte (2. Buch Mose, Kap. 4, V. 8): *„wenn es geschehen sollte, daß sie dir nicht glauben auf das erste Zeichen, so glauben sie dir doch auf das letzte; wenn sie dir aber auch auf das letzte nicht glauben,* (dann) *nimm etwas Wasser aus dem Strom usw.*“ Und fürwahr, wer ohne Vorurteil die Ansichten des Moses erwägen will, der wird offenbar finden, daß seine Ansicht von Gott dahin ging, er sei ein Wesen, das immer ist, war und sein wird, und darum nannte er ihn mit dem Namen יְהוָֹה *Jehovah,* der im Hebräischen diese drei Zeiten des Seins ausdrückt. Von seiner Natur aber hat er weiter nichts gelehrt, als daß er barmherzig, gnädig usw. und sehr eifervoll ist, wie aus vielen Stellen des Pentateuchs hervorgeht. Ferner glaubte und lehrte er, daß dieses Wesen sich von allen andern dadurch unterscheide, daß kein Bild eines sichtbaren Dinges es ausdrücken, noch daß es gesehen werden könne, nicht so-

[Ed. pr. 24. Vloten A 401, B 378—379. Bruder §§ 34—36.]

wohl weil der Gegenstand es nicht zuläßt, als wegen der menschlichen Schwachheit, und daß es außerdem hinsichtlich seiner Macht ganz und gar einzig sei. Er gibt allerdings zu, daß es Wesen gebe, die (ohne Zweifel auf Gottes Anordnung und Befehl) Gottes Stelle vertreten, d. h. Wesen, denen Gott die Autorität, das Recht und die Macht verliehen hat, die Völker zu leiten, für sie zu sorgen und sie zu behüten. Von dem Wesen aber, das sie zu verehren pflegten, lehrte er, es sei der höchste und oberste Gott oder (um den hebräischen Ausdruck zu gebrauchen) der Gott der Götter. Darum sagt er im Liede des 2. Buches Mose (Kap. 15, V. 11): מִי־כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה „*Wer ist dir gleich unter den Göttern, Jehovah?*“ und Jetro (Kap. 18, V. 11): עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל הָאֱלֹהִים „*Nun weiß ich, daß Jehovah größer ist denn alle Götter*“, d. h. ich muß nunmehr dem Moses zugeben, daß Jehovah größer ist denn alle Götter und von besonderer Macht. Man kann jedoch im Zweifel sein, ob Moses jene Wesen, die Gottes Stelle vertraten, für Gottes Geschöpfe hielt, da er unsers Wissens nichts über ihre Erschaffung und ihren Ursprung gesagt hat. Moses lehrte weiter, daß dieses Wesen diese sichtbare Welt aus dem Chaos (s. 1. Buch Mose, Kap. 1, V. 2) zur Ordnung gebracht und der Natur allen Samen eingepflanzt habe und daß er das höchste Recht und die höchste Macht zu allem besitze; diesem höchsten Recht und dieser Macht zufolge habe dieses Wesen das hebräische Volk für sich allein auserwählt (s. 5. Buch Mose, Kap. 10, V. 14 und 15), wie auch ein bestimmtes Land der Erde (s. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 19 und Kap. 32, V. 8 und 9), die übrigen Völker und Länder aber habe es der Sorge der übrigen von ihm bestellten Götter überlassen, und darum heißt dieses Wesen der Gott Israels und der Gott Jerusalems (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 32, V. 19), die übrigen Götter aber werden die Götter der übrigen Völker genannt. Darum glaubten auch die Juden, jenes Land, das Gott sich auserwählt hatte, erfordere auch einen

[Ed. pr. 24—25. Vloten A 401—402, B 379—380. Bruder §§ 36—39.]

besondern Gottesdienst, ganz verschieden vom Gottesdienst andrer Länder, ja es könne den Dienst andrer Götter, der andern Ländern eigen sei, überhaupt nicht dulden. Glaubte man doch, daß jene Völker, die der König von Assyrien in das Land der Juden führte, deshalb von den Löwen zerrissen wurden, weil sie den Gottesdienst des Landes nicht kannten (s. 2. Buch der Könige, Kap. 17, V. 25, 26 ff.). Darum sagt auch Jakob nach der Ansicht des Ibn Esra zu seinen Söhnen, als er sich aufmachte, ein Vaterland zu suchen, sie sollten sich auf einen neuen Gottesdienst vorbereiten und die fremden Götter, d. h. den Dienst der Götter jenes Landes, in dem sie damals waren, von sich tun (s. 1. Buch Mose, Kap. 35, V. 2 und 3). Auch David, als er zu Saul sagte, wegen seiner Verfolgungen sei er gezwungen, fern von seinem Vaterlande zu leben, erklärte, er werde aus dem Erbe Gottes vertrieben und zum Dienst fremder Götter gesandt (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 26, V. 19). Endlich glaubte Moses, dieses Wesen oder Gott habe seine Wohnung im Himmel (s. 5. Buch Mose, Kap. 33, V. 27), eine Meinung, die unter den Heiden sehr verbreitet war.

Wenn wir nun die Offenbarungen des Moses prüfen, so werden wir sie mit dieser Auffassung im Einklang finden. Denn da er glaubte, mit der Natur Gottes ließen sich die genannten Zustände wie Barmherzigkeit, Gnade usw. vereinbaren, so hat sich ihm Gott dieser seiner Auffassung gemäß und unter diesen Attributen offenbart (s. 2. Buch Mose, Kap. 34, V. 6 und 7, wo erzählt wird, wie Gott dem Moses erschien, und V. 4 und 5 der Zehn Gebote). Ferner wird Kap. 33, V. 18 erzählt, Moses habe sich von Gott erbeten, daß er ihn sehen dürfe; weil sich aber Moses, wie gesagt, kein Bild von Gott in seinem Hirn geformt hatte und weil sich Gott (wie ich bereits gezeigt habe) den Propheten nur nach der Beschaffenheit ihres Vorstellungsvermögens offenbart, so ist ihm Gott nicht im Bilde erschienen. Dies kam, wie ich meine, daher, daß es dem Vorstellungsvermögen des Moses widerstrebte, denn andre Propheten be-

[Ed. pr. 25—26. Vloten A 402, B 380. Bruder §§ 39—42.]

zeugen, daß sie Gott gesehen, so Jesajas, Hesekiel, Daniel usw. Darum hat Gott dem Moses geantwortet: לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת־פָּנָי „*Mein Angesicht kannst du nicht sehen*“, und weil Moses glaubte, Gott sei sichtbar, d. h. von seiten der Natur Gottes enthalte die Sichtbarkeit keinen Widerspruch, sonst hätte er ja nicht um etwas derartiges gebeten, so fügt Gott noch hinzu: כִּי לֹא־יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי „*Denn kein Mensch wird mich sehen und leben*“. Gott gibt also einen Grund an, der mit der Ansicht des Moses im Einklang stand; er sagt nicht, daß die Sichtbarkeit von seiten der Natur Gottes einen Widerspruch enthalte, wie es in Wirklichkeit der Fall ist, sondern daß es nicht geschehen könne wegen der menschlichen Schwachheit. Sodann als Gott dem Moses offenbarte, daß die Israeliten durch ihre Anbetung des Kalbes den übrigen Völkern gleich geworden seien, sagt er Kap. 33, V. 2 und 3, er werde einen Engel senden, d. h. ein Wesen, das an Stelle des obersten Wesens für die Israeliten sorgen solle, er aber wolle nicht unter ihnen sein. Auf diese Weise hatte Moses kein Recht mehr anzunehmen, daß die Israeliten Gott lieber wären als die übrigen Völker, die Gott ebenfalls der Obhut von andren Wesen oder Engeln überwiesen hatte, wie aus V. 16 desselben Kapitels hervorgeht. Endlich offenbarte sich Gott als vom Himmel auf den Berg herabsteigend, weil man glaubte, daß Gott im Himmel wohne, und Moses stieg ebenfalls auf den Berg, um mit Gott zu reden, was durchaus nicht nötig gewesen wäre, wenn er sich Gott ebenso leicht an jeder andern Stelle hätte vorstellen können.

Die Israeliten wußten von Gott so gut wie nichts, obgleich er ihnen offenbart war. Das bewiesen sie mehr als genug, als sie wenige Tage darauf seinen Dienst und seine Verehrung auf ein Kalb übertrugen und in diesem die Götter sahen, die sie aus Ägypten geführt hatten. Es wäre in der Tat kaum zu glauben, daß Menschen, an den Aberglauben der Ägypter gewöhnt, roh und durch die elendeste Knechtschaft

[Ed. pr. 26. Vloten A 403, B 380—381. Bruder §§ 42—46.]

verkommen, eine richtige Erkenntnis von Gott besessen haben sollten, oder daß Moses ihnen etwas andres gelehrt hätte, als was den Lebenswandel angeht, allerdings nicht als Philosoph, damit sie dann aus freiem Willen gut lebten, sondern als Gesetzgeber, um sie durch die Herrschaft des Gesetzes dazu zu zwingen. Die Art und Weise eines guten Lebens oder das wahre Leben sowie die Verehrung und Liebe Gottes war ihnen mehr eine Knechtschaft als wahre Freiheit und als Gnade und Gabe Gottes. Er befahl ihnen, Gott zu lieben und sein Gesetz zu befolgen, um sich für die früheren Wohltaten (die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft usw.) dankbar zu bezeigen, und ferner schreckte er sie durch Drohungen, wenn sie jene Vorschriften übertreten sollten; dagegen versprach er ihnen vieles Gute, wenn sie sie hielten. Er belehrte sie also gerade so, wie Eltern ihre noch unvernünftigen Kinder zu belehren pflegen. Darum ist es sicher, daß ihnen die Vortrefflichkeit der Tugend und die wahre Glückseligkeit unbekannt waren.

Jonas glaubte, er könnte aus dem Gesichtskreis Gottes fliehen, was auch zu beweisen scheint, daß er geglaubt hat, Gott habe die Obhut der andern Länder außerhalb Judäas andern von ihm eingesetzten Mächten übergeben.

Es gibt niemanden im Alten Testament, der vernunftgemäßer von Gott gesprochen hätte als Salomo, der in der natürlichen Erleuchtung alle seine Zeitgenossen übertraf. Darum hielt er sich auch für über dem Gesetze stehend (denn das Gesetz ist nur für diejenigen gegeben, die der Vernunft und der Belehrung durch den natürlichen Verstand entbehren) und achtete alle Gesetze, die den König betreffen und die hauptsächlich aus dreien bestanden (s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 16 und 17), gering, ja er verletzte sie sogar geradezu (worin er sicherlich fehlte und etwas tat, was eines Philosophen nicht würdig war, indem er sich den Lüsten hingab). Er nun hat gelehrt, daß alle Glücksgüter für die Sterblichen wert-

[Ed. pr. 27. Vloten A 403—404, B 381—382. Bruder §§ 46—48.]

los seien (s. Prediger Salomo) und daß die Menschen kein größeres Gut hätten als den Verstand und daß es keine größere Strafe für sie gebe als die Torheit (s. Sprüche Salomonis, Kap. 16, V. 22).

Doch kehren wir zu den Propheten zurück, deren auseinandergehende Meinungen wir ebenfalls aufzuzeigen unternommen haben.

Die Rabbinen, die uns die Bücher der Propheten (soweit sie noch vorhanden sind) hinterlassen haben (wie im Traktat Sabbath Kap. 1, Bl. 13, S. 2 berichtet wird), fanden die Ansichten des Hesekiel dermaßen mit den Ansichten des Moses im Widerspruch, daß sie beinahe Bedenken trugen, sein Buch unter die kanonischen Schriften aufzunehmen, und sie hätten es ganz verborgen gehalten, wenn nicht ein gewisser Hananja es auf sich genommen hätte, es zu erklären, was er auch mit viel Fleiß und Mühe (wie dort berichtet wird) getan haben soll; auf welche Weise, ist nicht ganz sicher, ob er einen vielleicht verloren gegangenen Kommentar geschrieben oder ob er gar die Worte und Reden des Hesekiel selbst (was allerdings eine Keckheit gewesen wäre) geändert und nach seinem Sinne umgestaltet hat. Wie dem auch sei, Kap. 18 wenigstens stimmt offenbar nicht mit 2. Buch Mose, Kap. 34, V. 7, ebensowenig zu Jeremias, Kap. 32, V. 18 usw.

Samuel glaubte, daß Gott einen einmal gefaßten Beschluß niemals widerrufe (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 15, V. 29); denn er sagte zu Saul, der seine Sünde bereute und zu Gott beten und um Vergebung flehen wollte, daß Gott seinen Beschluß gegen ihn niemals ändern werde. Dem Jeremias aber wurde das Gegenteil offenbart (s. Kap. 18, V. 8 und 10), daß Gott seinen Entschluß wohl widerrufe, ob er nun Schlimmes oder Gutes für ein Volk beschlossen habe, je nachdem ob sich die Menschen nach seiner Entscheidung zum Guten oder zum Schlimmen wenden. Joel dagegen lehrt, Gott widerrufe nur das Schlimme (s. bei ihm Kap. 2, V. 13). Endlich geht aus 1. Buch Mose, Kap. 4, V. 7 ganz klar hervor, daß der Mensch die

[Ed. pr. 27—28. Vloten A 404—405, B 382. Bruder §§ 48—51.]

Versuchungen der Sünde bändigen und gut handeln kann. Dies wird auch von Kain gesagt, der sie jedoch, wie aus der Schrift selbst und aus Josephus hervorgeht, niemals gebändigt hat. Das Gleiche ergibt sich ganz offensichtlich aus dem eben angeführten Kapitel des *Jeremias*, denn dieser sagt, Gott widerrufe den Entschluß, den er zum Heil oder zum Unheil über die Menschen gefällt, je nachdem wie sie ihre Sitten und ihre Lebensweise ändern wollen. *Paulus* dagegen lehrt mit vollkommener Offenheit, daß die Menschen keine Gewalt gegenüber den Versuchungen des Fleisches haben, es sei denn durch die besondere Berufung und die Gnade Gottes (s. Brief an die Römer Kap. 9, V. 10 ff.), und wenn er Kap. 3, V. 5 und Kap. 6, V. 19 Gott Gerechtigkeit zuerkennt, so verbessert er sich selbst, daß er nur nach Menschenweise und um der Schwachheit des Fleisches willen so spreche.

Hieraus ergibt sich zur Genüge, was ich mir zu zeigen vorgenommen hatte, daß nämlich Gott seine Offenbarungen der Fassungskraft und den Anschauungen der Propheten angepaßt hat und daß die Propheten von Dingen, die sich bloß auf die Spekulation, aber nicht auf die Liebe und die Lebensführung beziehen, nichts zu wissen brauchten und auch tatsächlich nichts gewußt haben und von entgegengesetzten Anschauungen beherrscht waren. Kein Gedanke also, daß man bei ihnen Erkenntnis der natürlichen und geistigen Dinge suchen darf. Ich schließe also, daß wir den Propheten nur das zu glauben verpflichtet sind, was den Zweck und den Inhalt der Offenbarung ausmacht; in allem übrigen steht es uns frei, zu glauben, was einem jeden beliebt. Die Offenbarung *Kains* z. B. lehrt uns nur, daß Gott den Kain zu einem wahrhaften Leben ermahnt hat; denn dies allein ist die Absicht und der Inhalt der Offenbarung, aber nicht eine Belehrung über die Willensfreiheit oder über philosophische Gegenstände. Wenn daher auch jene Ermahnung die Willensfreiheit dem Wortlaut und der Begründung nach ganz offenbar in sich

[Ed. pr. 28—29. Vloten A 405, B 382—383. Bruder §§ 51—53.]

schließt, so dürfen wir trotzdem entgegengesetzter Meinung sein, denn jene Worte und Gründe sind bloß der Fassungskraft des Kain angepaßt. Gerade so will auch die Offenbarung des Micha nur das lehren, was Gott dem Micha über den wahren Ausgang im Kampfe des Ahab gegen Aram offenbarte, weshalb wir auch nur das zu glauben gehalten sind. Was außerdem noch in jener Offenbarung steht, nämlich über den wahren und den falschen Geist Gottes, über die himmlischen Heerscharen, die zu beiden Seiten Gottes stehen, und was die übrigen Nebenumstände dieser Offenbarung sind, so gehen sie uns nichts an, und jeder mag von ihnen halten, was ihm mit seiner Vernunft am ehesten im Einklang scheint. Das Gleiche gilt von den Gründen, durch die Gott dem Hiob seine Allmacht bewies, vorausgesetzt daß sie wirklich dem Hiob offenbart wurden und daß der Verfasser eine wirkliche Begebenheit erzählen wollte und nicht, wie manche glauben, bloß seine Gedanken illustrieren: sie sind nach der Fassungskraft des Hiob gewählt und bloß, um ihn zu überzeugen, aber nicht weil sie allgemeingültig und für alle beweiskräftig sind. Ganz dasselbe hat man von den Gründen Christi zu halten, mit denen er die Pharisäer ihrer Unwissenheit und Halsstarrigkeit überführte und seine Jünger zum wahrhaften Leben ermahnte: er hat seine Gründe den Anschauungen und Voraussetzungen eines jeden angepaßt. Wenn er z. B. zu den Pharisäern sagte (s. Matthäus Kap. 12, V. 26): *„So denn der Satan den Satan austreibet, so muß er mit ihm selbst uneins sein; wie mag denn sein Reich bestehen?“* so wollte er die Pharisäer nur von ihren eignen Voraussetzungen aus überzeugen, aber er wollte nicht lehren, daß es Dämonen oder eine Dämonenwelt gebe. Ebenso wenn er zu seinen Jüngern sagte (Matthäus Kap. 18, V. 10): *„Sehet zu, daß ihr nicht einen von diesen Kleinen verachtet; denn ich sage euch: ihre Engel im Himmel usw.“*, so wollte er nichts andres lehren, als daß sie nicht hochmütig sein und niemanden verachten sollten, aber

[Ed. pr. 29. Vloten A 405—406, B 383—384. Bruder §§ 53—56.]

nichts von dem, was die Begründung enthält, denn diese gebrauchte er nur, um die Jünger besser zu überzeugen. Genau dasselbe gilt auch von den Gründen und Zeichen der Apostel, doch ist es nicht nötig, ausführlicher davon zu reden. Denn wenn ich alle die Schriftstellen anführen sollte, die nur mit einem bestimmten Menschen und mit seiner Fassungskraft rechnen, und die sich nur mit großem Schaden für die Philosophie als göttliche Lehre behaupten lassen, so müßte ich die Kürze, deren ich mich befleißige, ganz aufgeben. Es mag daher genügen, einiges Wenige und Allgemeine berührt zu haben; das übrige möge der Leser genauer bei sich erwägen.

Obwohl eigentlich nur das, was ich hier von den Propheten und der Prophetie gesagt habe, in erster Linie meinem vorgesetzten Ziele dient, nämlich der Trennung der Philosophie von der Theologie, so möchte ich doch, weil ich nun einmal diese Frage im allgemeinen berührt habe, auch noch untersuchen, ob die Prophetengabe den Hebräern ausschließlich eigen war, oder ob im Gegenteil alle Nationen an ihr teil hatten, sodann auch, was von der Berufung der Hebräer zu halten ist. Hierüber sehe man das folgende Kapitel.

Drittes Kapitel.

Von der Berufung der Hebräer und ob die Prophetengabe ihnen allein eigen gewesen.

Das wahre Glück und die wahre Glückseligkeit eines jeden besteht allein darin, daß er des Guten teilhaftig ist, nicht aber in dem Ruhme, daß er allein mit Ausschluß aller übrigen am Guten teil hat. Wer sich deshalb glücklicher wähnt, weil es ihm allein gut geht und den andern nicht ebenso, oder weil er glücklicher ist als die andern und mehr vom Schicksal begünstigt, der weiß nicht, was wahres Glück, wahre Glückseligkeit ist, und die Freude, die er davon hat, ist nur kindisch oder sie entspringt bloß aus Neid oder aus böser Gesinnung. Besteht z. B. das wahre Glück und die wahre Glückseligkeit des Menschen allein in der Weisheit und der Erkenntnis des Wahren, so kann es doch seine Weisheit, d. h. sein wahres Glück in keiner Weise vermehren, daß er weiser ist als die übrigen oder daß die übrigen die wahre Erkenntnis nicht besitzen. Wer sich also darüber freut, der freut sich über das Übel eines andern, ist somit neidisch und schlecht und kennt weder die wahre Weisheit noch den Frieden eines wahrhaftigen Lebens. Wenn daher die Schrift, um die Hebräer zum Gehorsam des Gesetzes zu ermahnen, sagt, Gott habe sie vor den andern Völkern sich auserwählt (s. 5. Buch Mose, Kap. 10, V. 15), er sei ihnen nahe, den andern aber nicht (5. Buch Mose, Kap. 4, V. 4 und 7), er habe

[Ed. pr. 30. Vloten A 407, B 384—385. Bruder §§ 1—3.]

bloß ihnen gerechte Gesetze vorgeschrieben (dass. Kap., V. 8), endlich, er habe sich nur ihnen kundgetan, nicht den andern (s. dass. Kap., V. 32) usw., so redet sie bloß nach ihrer Fassungskraft, weil die Hebräer, wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe und wie auch Moses bezeugt (s. 5. Buch Mose, Kap. 9, V. 6 und 7), die wahre Glückseligkeit nicht gekannt haben. Sicherlich wären sie nicht minder glücklich gewesen, wenn Gott alle in der gleichen Weise zum Heile berufen hätte, Gott wäre ihnen nicht minder geneigt gewesen, wenn er auch den übrigen gerade so nahe gewesen wäre, die Gesetze wären nicht weniger gerecht, sie selbst nicht weniger weise gewesen, auch wenn diese Gesetze allen Menschen vorgeschrieben worden wären, die Wunder hätten Gottes Macht nicht weniger dargetan, wenn sie auch um der andern Völker willen geschehen wären, und schließlich wären die Hebräer nicht weniger verpflichtet gewesen, Gott zu verehren, wenn Gott all diese Gaben in gleicher Weise allen mitgeteilt hätte. Wenn aber Gott zu Salomo sagt (s. 1. Buch der Könige, Kap. 3, V. 12), es werde keiner nach ihm so weise sein wie er, so ist das wohl nur eine Redensart, um seine hervorragende Weisheit zum Ausdruck zu bringen. Wie dem auch sei, so darf man auf keinen Fall annehmen, Gott habe dem Salomo zu seinem größeren Glück versprochen, er werde fortan niemanden mit solcher Weisheit begaben; dies hätte ja dem Verstand des Salomo nichts hinzugefügt, und der kluge König hätte Gott für seine Gabe nicht minder dankbar sein müssen, auch wenn Gott gesagt hätte, er werde die gleiche Weisheit allen zuteil werden lassen.

Wenn ich auch behaupte, daß Moses in den eben angeführten Stellen des Pentateuchs der Fassungskraft der Hebräer entsprechend sich ausgedrückt habe, so will ich damit nicht bestreiten, daß Gott ihnen allein jene Gesetze des Pentateuchs vorgeschrieben, daß er so oft mit ihnen geredet hat und endlich, daß die Hebräer so viel Wunderbares schauen durften wie kein andres Volk. Ich meine nur, daß Moses

[Ed. pr. 30—31. Vloten A 407—408, B 385. Bruder §§ 3—6.]

auf solche Art und vor allem mit diesen Gründen die Hebräer mahnen wollte, um sie nach ihrer kindischen Fassungskraft mehr an die Verehrung Gottes zu fesseln. Ferner habe ich zeigen wollen, daß die Hebräer die andern Völker nicht an Wissen noch an Frömmigkeit, sondern in einer ganz andern Beziehung übertroffen haben, oder (um mit der Schrift nach ihrer Fassungskraft zu reden) daß die Hebräer trotz häufiger Ermahnungen nicht zum wahrhaften Leben und zu erhabenen Spekulationen, sondern zu etwas ganz anderm von Gott vor den übrigen auserwählt waren. Was dieses nun war, will ich hier der Ordnung nach dartun.

Bevor ich jedoch beginne, will ich kurz erklären, was ich unter der Leitung Gottes, unter dem äußeren und inneren Beistand Gottes, unter der Auserwählung Gottes und schließlich, was ich unter dem Schicksal im folgenden verstehe. Unter der Leitung Gottes verstehe ich jene feste und unbewegliche Ordnung der Natur oder die Verkettung der Naturdinge. Schon oben habe ich es ausgesprochen und an andrer Stelle habe ich es bewiesen, daß die allgemeinen Gesetze der Natur, nach denen alles geschieht und bestimmt wird, nichts andres sind als Gottes ewige Ratschlüsse, die stets ewige Wahrheit und Notwendigkeit in sich schließen. Ob wir nun sagen, alles geschieht nach Naturgesetzen oder alles wird nach Gottes Ratschluß und Leitung geordnet, das ist ein und dasselbe. Ferner weil die Macht aller Naturdinge nichts andres ist als Gottes Macht selbst, durch welche allein alles geschieht und bestimmt wird, folglich was auch immer der Mensch, der ja ein Teil der Natur ist, um seiner selbst willen, zu seiner Selbsterhaltung tut, oder was die Natur ihm ohne sein Zutun leistet, das alles wird ihm allein von der göttlichen Macht geleistet, die teils durch die menschliche Natur, teils durch äußere Dinge wirkt. Darum haben wir das Recht, alles, was die menschliche Natur bloß aus eigner Macht leisten kann, um ihr Sein zu erhalten, den inneren Beistand Gottes, und was außerdem durch

die Macht der äußeren Ursachen zum Nutzen des Menschen geschieht, den *äußeren Beistand Gottes* zu nennen. Daraus läßt sich nun leicht entnehmen, was man unter *Gottes Auserwählung* zu verstehen hat. Da niemand etwas tut, es sei denn nach der vorbestimmten Ordnung der Natur, d. h. nach der ewigen Leitung und dem ewigen Ratschluß Gottes, so wählt sich folglich niemand eine Lebensweise noch führt er etwas aus, es sei denn aus besonderer Berufung Gottes, der ihn zu diesem Werke oder zu dieser Lebensweise vor andern auserwählt. Unter *Schicksal* schließlich verstehe ich nichts andres als die Leitung Gottes, soweit sie durch äußere und unvermutete Ursachen die menschlichen Dinge lenkt.

Nachdem ich dies vorausgeschickt, kehre ich zu meinem Vorhaben zurück, und wir wollen nun sehen, welches der Grund war, wegen dessen das hebräische Volk vor den übrigen von Gott auserwählt heißt. Um dies zu zeigen, verfahre ich folgendermaßen.

All unser Begehren, soweit es berechtigt ist, läßt sich in der Hauptsache auf diese dreie zurückführen: die Dinge durch ihre ersten Ursachen verstehen, die Leidenschaften zähmen oder den Zustand der Tugend erlangen und endlich sicher und bei gesundem Körper leben. Die Mittel, die dem ersten und dem zweiten Zweck unmittelbar dienen und die als die nächsten und bewirkenden Ursachen angesehen werden können, sind in der menschlichen Natur selbst enthalten, so daß deren Erwerbung im wesentlichen bloß von unsrer Macht oder bloß von den Gesetzen der menschlichen Natur abhängt. Aus diesem Grunde ist überhaupt anzunehmen, daß diese Gaben keinem Volke eigen, sondern allezeit der ganzen Menschheit gemeinsam gewesen sind, wollen wir nicht in den Traum verfallen, die Natur habe einst verschiedene Menschenarten hervorgebracht. Die Mittel dagegen, die der Sicherheit des Lebens und der Erhaltung des Körpers dienen, liegen wesentlich in äußeren Dingen und heißen darum Glücksgüter, weil sie doch in der Hauptsache von der uns unbekannten Leitung der äußeren Dinge

[Ed. pr. 32—33. Vloten A 409, B 386—387. Bruder §§ 9—13.]

abhängen, so daß darin der Tor in der Regel gerade so glücklich und unglücklich ist wie der Kluge. Trotzdem kann zur Sicherheit des Lebens und zur Abwehr der Unbilden von seiten andrer Menschen und auch von Tieren die menschliche Leitung und Wachsamkeit viel beitragen. Das sicherste Mittel, das Vernunft und Erfahrung hierfür lehren, ist, eine Gesellschaft mit bestimmten Gesetzen zu gründen, einen bestimmten Landstrich in Besitz zu nehmen und aller Kräfte sozusagen auf einen Körper, den der Gesellschaft nämlich, zu übertragen. Zur Gründung und Erhaltung einer Gesellschaft ist aber nicht wenig Geist und Wachsamkeit erforderlich, und darum wird diejenige Gesellschaft sicherer sein, längeren Bestand haben und weniger vom Schicksal abhängig sein, deren Gründung und Leitung hauptsächlich in den Händen kluger und wachsamer Menschen liegt; diejenige dagegen, die aus Menschen von ungebildetem Geiste besteht, hängt in der Hauptsache vom Schicksal ab und hat weniger lange Bestand. Besteht sie trotzdem lange, so verdankt sie es fremder Leitung, nicht der eigenen. Überwindet sie sogar noch große Gefahren und nehmen ihre Angelegenheiten einen günstigen Verlauf, dann muß sie notwendig Gottes Leitung bewundern und anbeten (sofern nämlich Gott durch verborgene äußere Ursachen und nicht sofern er durch die Natur und den Geist der Menschen wirkt); denn ihr widerfährt etwas völlig Unerwartetes und Unvermutetes, das in der Tat auch für ein Wunder gelten kann.

Die Völker unterscheiden sich also voneinander nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und der Gesetze, unter denen sie leben und regiert werden. So ist auch das hebräische Volk nicht in der Art seines Verstandes und seiner Seelenruhe von Gott vor den andern auserwählt gewesen, sondern in der Art seiner Gesellschaft und seines Schicksals, wie es sein Reich erlangte und so viele Jahre hindurch erhielt. Das geht auch aus der Schrift selbst so klar wie möglich hervor. Wer sie auch nur oberflächlich durchgeht, sieht klar, daß die Hebräer darin allein vor den andern

[Ed. pr. 33. Vloten A 409—410, B 387. Bruder §§ 13—17.]

Völkern ausgezeichnet gewesen sind, daß sie alles, was zur Sicherheit des Lebens gehört, glücklich zuwege gebracht und daß sie große Gefahren überwunden haben und zwar hauptsächlich bloß durch den äußeren Beistand Gottes, während sie in allen übrigen Beziehungen den andern gleich waren und Gott den andern in gleicher Weise geneigt gewesen ist. Denn was den Verstand angeht, so ist sicher (wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe), daß sie von Gott und Natur nur sehr gewöhnliche Vorstellungen hatten; darum sind sie von Gott nicht hinsichtlich des Verstandes vor den übrigen auserwählt worden. Aber ebensowenig waren sie es hinsichtlich der Tugend und des wahrhaften Lebens, denn darin standen sie den übrigen Völkern gleich, und nur sehr wenige waren auserwählt. Ihre Auserwählung und Berufung bestand also bloß in dem zeitlichen Glück und den günstigen Verhältnissen ihres Reiches, und ich kann nicht finden, daß Gott den Patriarchen[1]) oder ihren Nachfolgern etwas andres als dieses verheißen hätte. Vielmehr wird im Gesetz für den Gehorsam nichts andres verheißen als das beständige Glück des Reiches und die übrigen Annehmlichkeiten dieses Lebens und auf der andern Seite für die Halsstarrigkeit und den Bruch des Bundes der Untergang des Reiches und die schwersten Leiden. Denn der Zweck der gesamten Gesellschaft und des Reiches ist ja gerade (wie aus dem eben Gesagten hervorgeht und wie ich im folgenden ausführlicher zeigen werde) die Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens. Ein Reich aber kann nur durch die Gesetze, denen jeder gehorcht, bestehen. Wollten alle Glieder einer Gesellschaft sich von den Gesetzen lossagen, so würden sie eben damit

---

[1]) Anmerkung. Im 1. Buche Mose, Kap. 15 wird berichtet, daß Gott dem Abraham gesagt habe, er sei sein Beschützer und werde ihm eine reichliche Belohnung geben, worauf Abraham erwiderte, er habe für sich nichts zu erwarten, was für ihn von irgendwelchem Belang sei, denn er war bei schon vorgerücktem Alter noch kinderlos.

[Ed. pr. 33–34. Vloten A 410–411, B 387–388. Bruder §§ 17–20.]

die Gesellschaft auflösen und das Reich zerstören. Der hebräischen Gesellschaft konnte also nichts andres für ihre beharrliche Gesetzestreue verheißen werden als Sicherheit[1]) und Bequemlichkeit des Lebens, und auf der andern Seite konnte ihnen für ihre Widerspenstigkeit keine gewissere Strafe vorhergesagt werden als der Untergang des Reiches und solche Übel, wie sie gemeinhin daraus folgen, aber auch, wie sie aus dem Untergang gerade ihres Reiches für sie insbesondere erwachsen mußten, worüber jedoch hier nicht eingehender gesprochen zu werden braucht. Nur das noch füge ich hinzu, daß die Gesetze des Alten Testamentes bloß den Juden offenbart und vorgeschrieben worden sind, denn da Gott sie zur Gründung einer besondern Gesellschaft und eines besondern Reiches auserwählt hat, mußten sie notwendig auch besondere Gesetze haben. Ob aber Gott auch andern Völkern besondere Gesetze vorgeschrieben und sich deren Gesetzgebern prophetisch offenbart hat, ich meine unter den Attributen, mit denen sie Gott sich vorzustellen pflegten, dessen bin ich nicht ganz gewiß. Das wenigstens geht aus der Schrift hervor, daß auch andre Völker durch Gottes äußere Leitung ein Reich und besondere Gesetze besessen haben. Zum Beweise will ich nur zwei Schriftstellen anführen. 1. Buch Mose, Kap. 14, V. 18, 19 und 20 wird erzählt, daß *Melchisedek* König von Jerusalem und Priester des höchsten Gottes gewesen ist, und daß er den Abraham nach dem Rechte des Priesters (s. 4. Buch Mose, Kap. 6, V. 23) segnete und schließlich, daß Abraham, der Liebling Gottes, diesem Priester Gottes den zehnten Teil der ganzen Beute gab. Das beweist genugsam, daß Gott, bevor er das israelitische Volk gründete, schon Könige und Priester in Jerusalem eingesetzt hat und ihnen Gebräuche und Gesetze vorgeschrieben; ob freilich auf prophetischem Wege, das steht, wie

---

[1]) *Anmerkung.* Daß zum ewigen Leben die Beobachtung der Gebote des Alten Testamentes nicht ausreicht, geht aus Marcus, Kap. 10, V. 21 hervor.

[Ed. pr. 34—35. Vloten A 411, B 388. Bruder §§ 20—24.]

gesagt, nicht fest; aber davon bin ich überzeugt, daß Abraham, während er dort lebte, sich gewissenhaft an diese Gesetze gehalten hat. Abraham hatte nämlich keinerlei Gebräuche von Gott besonders vorgeschrieben erhalten, und doch heißt es 1. Buch Mose, Kap. 26, V. 5, Abraham habe den Dienst, die Vorschriften, Einrichtungen und Gesetze Gottes beobachtet, was zweifellos vom Gottesdienst, den Vorschriften, Einrichtungen und Gesetzen des Königs Melchisedek zu verstehen ist. Maleachi tadelt Kap. 1, V. 10 und 11 die Juden mit folgenden Worten: מִי גַם־בָּכֶם וְיִסְגּוֹר דְּלָתַיִם וְלֹא־תָאִירוּ מִזְבְּחִי הִנָּם אֵין־לִי חֵפֶץ בָּכֶם וגו: כִּי מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ וְעַד־־מְבוֹאוֹ גָּדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם וּבְכָל־־מָקוֹם מוּקְטָר מוּגָּשׁ לִשְׁמִי וּמִנְחָה טְהוֹרָה כִּי־גָדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם אָמַר יְהוָֹה צְבָאוֹת „*Will nicht lieber einer unter euch die Türen* (nämlich des Tempels) *gar zuschließen, damit ihr nicht vergeblich feuern möget auf meinem Altar? Ich habe kein Gefallen an euch usw. Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang ist mein Name herrlich unter den Heiden, und an allen Orten wird meinem Namen geräuchert und reines Speisopfer geopfert; denn mein Name ist herrlich unter den Heiden, spricht der Herr Zebaoth*“. Diese Worte, welche sich, will man ihnen nicht Gewalt antun, nur auf die damalige Zeit beziehen, beweisen zur Genüge, daß die Juden damals von Gott nicht mehr geliebt wurden als andre Völker, ja, daß sich Gott den andern Völkern mehr durch Wunder kund getan, als zu jener Zeit den Juden, die gerade damals ohne Wunder ihr Reich zum Teil wiedererlangt hatten, sogar daß jene Völker Gebräuche und Ceremonien hatten, durch die sie Gott wohlgefällig waren. Ich lasse dies aber fallen, denn für meinen Zweck genügt mir der Nachweis, daß die Auserwählung der Juden sich auf nichts anderes bezogen hat als auf das zeitliche leibliche Glück und die Freiheit oder auf ihr Reich und die Mittel und Wege, durch die sie es erlangt haben, und folglich auch auf die Gesetze, die zur Begründung dieses besondern Reiches

[Ed. pr. 35. Vloten A 412, B 389. Bruder §§ 24—26.]

von Nöten waren, und schließlich auf die Art, in der sie ihnen offenbart worden sind, während in den andern Dingen und gerade in denen, die das wahre Glück des Menschen begründen, die Juden allen übrigen Völkern gleich waren. Da es also in der Schrift (s. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 7) heißt, keinem Volke seien seine Götter so nahe gewesen, wie Gott den Juden, so ist das nur mit Bezug auf ihr Reich und auf jene Zeit zu verstehen, in der so viel Wunder unter ihnen geschahen. Denn in bezug auf den Verstand und die Tugend, d. h. in bezug auf die Glückseligkeit ist Gott allen Völkern in gleicher Weise geneigt, wie schon gesagt und aus der Vernunft selbst bewiesen wurde, wie es aber auch aus der Schrift selbst zur Genüge hervorgeht. So sagt der Psalmist Psalm 145, V. 18: קָרוֹב יְהוָֹה לְכָל־קוֹרְאָיו לְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָאֻהוּ בֶאֱמֶת „*Gott ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn mit Ernst anrufen*". Ebenso im selben Psalm, V. 9: טוֹב־יְהוָֹה לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל־כָּל־מַעֲשָׂיו „*Gott ist allen gütig und seine Barmherzigkeit* (ist) *mit allem, was er gemacht hat*". In Psalm 33, V. 15 heißt es ganz klar, Gott habe allen den gleichen Verstand gegeben, nämlich folgendermaßen: הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם „*Er bildet ihnen die Herzen allzumal*". Das Herz galt nämlich den Hebräern als Sitz der Seele und des Verstandes, wie es wohl allgemein genügend bekannt ist. Ferner geht aus Hiob, Kap. 28, V. 28 hervor, daß Gott der ganzen Menschheit dieses Gesetz vorgeschrieben hat, Gott zu ehren, von bösen Taten abzustehen oder gut zu handeln; deshalb war Hiob, obwohl er Heide war, Gott am wohlgefälligsten von allen, weil er alle an Frömmigkeit und Religiosität übertraf. Dann geht aus Jonas, Kap. 4, V. 2 aufs klarste hervor, daß Gott nicht nur den Juden, sondern allen Völkern geneigt, barmherzig, langmütig und von großer Güte ist und ein Unheil widerruft; denn Jonas sagt: „*Darum auch wollte ich zuvor nach Tarsis fliehen, weil ich weiß* (nämlich aus den Worten des Moses im 2. Buch Mose, Kap. 34,

[Ed. pr. 35–36. Vloten A 412–413, B 389–390. Bruder §§ 26–29.]

V. 6), *daß du, Gott, gnädig, barmherzig usw. bist*" und darum den Heiden von Ninive vergeben werdest. Wir können somit den Schluß ziehen (da Gott ja allen gleich geneigt ist und die Hebräer nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und ihres Reiches von Gott auserwählt waren), daß der einzelne Jude für sich betrachtet, unabhängig von Gesellschaft und Reich, keine Gabe Gottes vor den andern voraus hat und daß kein Unterschied besteht zwischen ihm und einem Heiden. Da also wirklich Gott allen Menschen gleich gnädig, barmherzig usw. ist und da das Amt der Propheten nicht darin bestand, dem Lande eigene Gesetze, als vielmehr die wahre Tugend zu lehren und die Menschen zu ihr zu ermahnen, so kann kein Zweifel darüber obwalten, daß alle Völker Propheten besessen haben, und daß die Prophetengabe nicht den Juden ausschließlich eigen war. In der Tat bezeugt dies auch die weltliche wie die heilige Geschichte, und wenn auch aus der heiligen Geschichte des Alten Testaments nicht hervorgeht, daß andre Völker so viel Propheten hatten wie die Hebräer, ja nicht einmal, daß ein heidnischer Prophet den Völkern ausdrücklich gesandt wurde, so ist das von keiner Bedeutung, denn die Hebräer waren bloß auf die Aufzeichnung ihrer eigenen Geschichte, aber nicht auch auf die der andern Völker bedacht. Es genügt daher, wenn wir im Alten Testamente finden, daß Heiden und Unbeschnittene wie Noah, Hanoch, Abimelech, Bileam usw. prophezeit haben, und daß ferner die hebräischen Propheten nicht bloß zu ihrem eigenen, sondern noch zu vielen andern Völkern von Gott gesandt worden sind. Hesekiel hat allen damals bekannten Völkern geweissagt, Obadja sogar, soviel wir wissen, bloß den Idumäern, und Jonas war in erster Linie der Seher der Niniviten. Jesajas beklagt und verkündet nicht nur die Leiden der Juden und besingt nicht bloß ihre Wiederherstellung, sondern auch Leiden und Wiederherstellung der anderen Völker, denn er sagt Kap. 16, V. 9 עַל־כֵּן אֶבְכֶּה בִּבְכִי יַעְזֵר „*Darum will ich Tränen weinen*

[Ed. pr. 36—37. Vloten A 413—414, B 390. Bruder §§ 29—33.]

um Jaeser“, und Kap. 19 verkündet er die Leiden der Ägypter und später ihre Wiederherstellung (s. dasselbe Kap. V. 19, 20, 21 und 25): Gott werde ihnen einen Erlöser senden, der sie befreien werde, und Gott werde sich ihnen kundtun, und endlich würden die Ägypter Gott mit Opfern und Gaben verehren, und zum Schluß nennt er dieses Volk „*Gesegnetes Ägypten, Volk Gottes*“ — all das ist sehr beachtenswert. Jeremias endlich heißt nicht bloß Prophet des hebräischen Volkes, sondern Prophet der Völker schlechthin (s. Kap. 1, V. 5). Auch er beweint die Leiden der Völker, indem er sie weissagt, und weissagt ihre Wiederherstellung, denn Kap. 48, V. 31 sagt er von den Moabitern: עַל־כֵּן עַל־מוֹאָב אֲיֵלִיל וּלְמוֹאָב כֻּלֹּה אֶזְעָק „*Darum muß ich über Moab heulen und über das ganze Moab schreien usw.*“ und V. 36: עַל־כֵּן לִבִּי לְמוֹאָב כַּחֲלִלִים יֶהֱמֶה „*Darum dröhnt mein Herz über Moab wie die Pauke*“, und schließlich weissagt er ihre Wiederherstellung gerade so wie auch die Wiederherstellung der Ägypter, der Ammoniter und der Elamiter. Es kann deshalb kein Zweifel darüber bestehen, daß auch die andern Völker ihre Propheten gehabt haben, gerade wie die Juden, die ihnen und den Juden prophezeiten. Zwar erwähnt die Schrift nur den einen Bileam, dem die Zukunft der Juden und der andern Völker offenbart worden ist, doch ist nicht anzunehmen, daß Bileam nur bei dieser einen Gelegenheit prophezeit habe; aus der Geschichte selbst geht ja mit völliger Klarheit hervor, daß er lange vorher schon durch Prophetie und andre göttliche Gaben berühmt war. Balak, der ihn zu sich entbieten läßt, sagt doch (4. Buch Mose, Kap. 22, V. 6): כִּי יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר־תְּבָרֵךְ מְבוֹרָךְ וַאֲשֶׁר תָּאוֹר יוּאָר „*Denn ich weiß, daß, welchen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchest, der ist verflucht*“. Bileam besaß demnach dieselbe Fähigkeit, die Gott dem Abraham verliehen hat (s. 1. Buch Mose, Kap. 12, V. 3). Bileam hat denn auch, an Prophezeiungen gewöhnt, den Gesandten geantwortet, sie sollten bei ihm bleiben,

bis ihm Gottes Wille offenbart würde. Wenn er prophezeite, d. h. wenn er den wahren Sinn Gottes verkündete, pflegte er zu sagen: נְאֻם שׁוֹמֵעַ אִמְרֵי־אֵל וְיוֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נוֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם „*Das Wort dessen, der höret die Worte Gottes und der kennet die Weisheit* (oder den Sinn und das Vorherwissen) *des Höchsten, der die Erscheinung des Allmächtigen sieht, niederfallend, doch aufgetanen Auges*". Nachdem er endlich die Hebräer auf Gottes Geheiß gesegnet hatte und zwar, wie er es gewohnt war, begann er den andern Völkern zu prophezeien und ihre Zukunft zu weissagen. All das bezeugt zur Genüge, daß er immer Prophet gewesen ist oder daß er doch häufiger prophezeit hat und daß er (was hierbei zu beachten ist) das besaß, was in erster Linie den Propheten die Gewißheit über ihre Prophetie gab, eine allein dem Rechten und Guten zugewandte Seele. Denn nicht wen er wollte, segnete er, noch verfluchte er, wen er wollte, wie Balak meinte, sondern bloß diejenigen, die Gott segnen oder verfluchen wollte; so antwortet er denn dem Balak: „*Wenn mir gleich Balak so viel Gold und Silber gäbe, daß es sein Haus anfüllen könnte, so werde ich doch Gottes Gebot nicht überschreiten können, Böses oder Gutes zu tun nach meinem Gutdünken; was Gott redet, das werde ich auch reden.*" Wenn ihm Gott aber zürnte, als er unterwegs war, so widerfuhr das auch dem Moses, als er auf Gottes Geheiß in Ägypten reiste (s. 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 24); wenn er Geld für seine Prophezeiung annahm, so tat dies auch Samuel (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 9, V. 7 und 8), und wenn er irgendwie sündigte (s. hierüber 2. Brief Petri, Kap. 2, V. 15 und 16 und Brief Judae, V. 11), so „*ist kein Mensch so gerecht, der immer Gutes tue und niemals sündige*" (s. Prediger Salomonis, Kap. 7, V. 20). Seine Worte müssen wirklich viel bei Gott gegolten haben, und seine Gewalt zu verfluchen ist sicher sehr groß gewesen, denn oft wird es in der Schrift zum Zeugnis für Gottes Barmherzigkeit gegen die Israeliten angeführt, daß

[Ed. pr. 38. Vloten A 415, B 391—392. Bruder §§ 36—38.]

Gott nicht auf Bileam habe hören wollen und seinen Fluch in Segen gewandelt habe (s. 5. Buch Mose, Kap. 23, V. 6, Josua, Kap. 24, V. 10, Nehemia, Kap. 13, V. 2). Er war also zweifellos Gott sehr wohlgefällig, denn der Gottlosen Wort und Fluch hat keinen Einfluß auf Gott. Er war also ein wahrer Prophet, und wenn ihn Josua (Kap. 13, V. 22) קוֹסֵם *„Wahrsager“* oder *„Augur“* nennt, so ist sicherlich diese Bezeichnung im guten Sinne zu nehmen, und diejenigen, welche die Heiden gewöhnlich Auguren und Wahrsager nannten, sind wahre Propheten gewesen; diejenigen allerdings, welche die Schrift oft anklagt und verdammt, waren falsche Wahrsager und haben die Heiden gerade so betrogen wie die falschen Propheten die Juden, wie es auch aus andern Schriftstellen hinlänglich klar hervorgeht. Wir ziehen daher den Schluß, daß die Prophetengabe nicht den Juden allein eigen gewesen ist, sondern allen Völkern gemein. Die Pharisäer behaupten freilich im Gegenteil mit aller Entschiedenheit, diese göttliche Gabe sei nur ihrem Volke eigen gewesen, die übrigen Völker aber hätten durch irgend eine teuflische Fähigkeit (zu welchen Einbildungen käme nicht der Aberglaube) die Zukunft vorausgesagt. Die Hauptstelle, die sie aus dem Alten Testament beibringen, um mit seiner Autorität ihre Meinung zu stützen, ist 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 16, wo Moses zu Gott sagt: וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל־הָעָם אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה *„Denn wodurch soll erkannt werden, daß ich und dein Volk Gnade gefunden haben vor deinen Augen? Sicher nur, wenn du mit uns gehst; und ich und dein Volk wir werden uns absondern von jedem Volke, das auf dem Erdboden ist“.* Aus dieser Stelle wollen sie entnehmen, daß Moses Gott gebeten habe, er solle den Juden gegenwärtig sein und ihnen sich prophetisch offenbaren, und weiter, er solle keinem anderen Volke diese Gnade zuteil werden lassen. Lächerlich fürwahr, wenn Moses die Gegenwart Gottes den Heiden mißgönnt und gewagt

[Ed. pr. 39. Vloten A 415—416, B 392—393. Bruder §§ 38—41.]

hätte, so etwas von Gott zu erbitten. Die Sache verhält sich vielmehr so: Moses, der den halsstarrigen Sinn und Geist seines Volkes kannte, war sich klar darüber, daß er nur mit den größten Wundern und mit dem besonderen äußeren Beistand Gottes sein Unternehmen vollbringen könne, ja daß sie ohne einen solchen Beistand unfehlbar zugrunde gehen würden; daher bat er Gott um seinen besonderen äußeren Beistand, um die Gewißheit zu haben, daß Gott sie erhalten wolle. So sagt er auch Kap. 34, V. 9: „*Habe ich Gnade vor deinen Augen gefunden, Herr, so bitte ich, der Herr gehe mit uns; denn dieses Volk ist halsstarrig usw.*“ Die Halsstarrigkeit des Volkes also bildet den Grund, warum er Gott um seinen besonderen äußeren Beistand bittet. Noch klarer zeigt die Antwort Gottes, daß Moses um nichts weiter gebeten hat als um diesen besonderen äußeren Beistand Gottes; er antwortet nämlich sogleich (V. 10 dess. Kap.): „*Siehe, ich will einen Bund machen; vor all deinem Volke will ich Wunder tun, dergleichen nicht getan sind in allen Landen und unter allen Völkern usw.*“ Moses spricht also an dieser Stelle bloß von der Auserwählung der Hebräer, wie ich sie erklärt habe; etwas andres hat er von Gott nicht erbeten. Dagegen finde ich im Briefe Pauli an die Römer eine andre Textstelle, die mir mehr Eindruck macht. Es ist Kap. 3, V. 1 und 2, wo Paulus das Gegenteil von meiner Ansicht zu lehren scheint; er sagt nämlich: „*Was haben denn nun die Juden Vorteils, oder was nutzet die Beschneidung? Viel, in alle Wege. Zum ersten, ihnen ist vertrauet, was Gott geredet hat*“. Fassen wir jedoch die Lehre Pauli ins Auge, die er in erster Linie darlegen will, so finden wir keinen Widerspruch zu unsrer Lehre; wir werden im Gegenteil finden, daß er ganz dasselbe lehrt wie wir an dieser Stelle; er sagt nämlich V. 29 dess. Kapitels, Gott sei der Gott der Juden und der Heiden, und Kap. 2, V. 25 und 26: „*Wenn der Beschnittene vom Gesetz abweicht, so wird die Beschneidung zur Vorhaut werden. Wenn aber die Vorhaut das Gebot des Ge-*

[Ed. pr. 39—40. Vloten A 416—417, B 393. Bruder §§ 41—43.]

setzes beobachtet, dessen Vorhaut wird für eine Beschneidung gerechnet". Ferner sagt er Kap. 3, V. 9, alle, Juden wie Heiden, haben in gleicher Weise unter der Sünde gestanden; Sünde aber gebe es nicht ohne Gebot und Gesetz. Daraus geht ganz offensichtlich hervor, daß das Gesetz allen überhaupt offenbart worden ist (wie ich schon oben nach Hiob, Kap. 28, V. 28 bewiesen) und daß alle unter ihm gelebt haben, das Gesetz meine ich, das sich allein auf die wahre Tugend bezieht, nicht aber jenes, das nach den Verhältnissen und der Beschaffenheit eines jeden Reiches sich richtet und dem Charakter jedes einzelnen Volkes sich anpaßt. Endlich folgert Paulus daraus: weil Gott der Gott aller Völker ist, d. h. weil er allen in gleicher Weise geneigt ist, und weil in gleicher Weise alle unter dem Gesetz und der Sünde waren, so hat Gott allen Völkern seinen Christus gesandt, damit er alle in gleicher Weise von der Knechtschaft des Gesetzes befreie, auf daß sie hinfort nicht mehr auf das Geheiß des Gesetzes, sondern nach festem Entschluß des Willens gut handelten. Paulus lehrt also genau das, was ich behaupte. Wenn er also sagt, *den Juden sei vertrauet, was Gott geredet*, so ist dies entweder dahin zu verstehen, daß ihnen allein die Gesetze schriftlich, den übrigen Völkern aber bloß durch Offenbarung und Verständnis anvertraut worden sind, oder man muß annehmen, Paulus antworte (im Bestreben, die etwaigen Einwände der Juden zu entkräften) nach der Fassungskraft und gemäß den damals herrschenden Anschauungen der Juden; denn um das, was er teils gesehen, teils gehört hatte, zu lehren, war er Grieche mit den Griechen und Jude mit den Juden.

Nun bleibt nur noch auf die Gründe einiger Leute zu antworten, mit denen sie sich einreden wollen, die Auserwählung der Hebräer habe nicht zeitlich und allein in Hinsicht auf ihr Reich gegolten, sondern sie sei eine ewige gewesen. Wir sehen ja, sagen sie, daß die Juden nach dem Verlust ihres Reiches, so viele Jahre schon allenthalben zerstreut und von allen Völkern abgesondert, doch noch vorhanden sind, was

[Ed. pr. 40—41. Vloten. A 417, B 394. Bruder §§ 44—47.]

bei keinem anderen Volke der Fall ist; ferner, daß die heiligen Schriften anscheinend an vielen Stellen lehren, Gott habe sich die Juden in Ewigkeit auserwählt, und wenn sie auch ihr Reich verloren hätten, so blieben sie doch die Auserwählten Gottes. Die Stellen, die eine solche ewige Auserwählung nach ihrer Meinung aufs klarste lehren, sind vorzugsweise die folgenden: 1. Jeremias, Kap. 31, V. 36, wo der Prophet bezeugt, daß Israels Same in Ewigkeit das Volk Gottes bleiben werde, indem er sie mit der festen Ordnung des Himmels und der Natur vergleicht. 2. Hesekiel, Kap. 20, V. 32 ff., wo der Prophet zu meinen scheint, Gott werde die Juden, obwohl sie geflissentlich von seinem Dienste sich lossagen wollten, dennoch aus allen Gegenden, wohin sie zerstreut worden, wieder sammeln und sie in die Wüste der Völker führen, so wie er ihre Vorfahren in die Wüste Ägyptens geführt, und endlich werde er sie von dort, nachdem er alle Aufrührerischen und Abtrünnigen von ihnen getrennt, zum Berge seiner Heiligkeit geleiten, wo das ganze Haus Israels ihm dienen werde. Noch andre Stellen werden gewöhnlich angeführt, besonders von den Pharisäern, aber ich denke allen zu genügen, wenn ich auf diese zweie antworte. Das wird mir nicht schwer fallen, wenn ich aus der Schrift selbst beweise, daß Gott die Hebräer nicht in Ewigkeit auserwählt hat, sondern nur unter eben der Bedingung, unter der er vorher die Kanaaniter auserwählte, die auch, wie oben gesagt, Priester hatten, die Gott gewissenhaft verehrten und die er dennoch wegen ihres Wohllebens, ihrer Nachlässigkeit und ihrer Abgötterei verwarf. Moses ermahnt nämlich 3. Buch Mose, Kap. 18, V. 27 und 28 die Israeliten, sich nicht mit Blutschande zu beflecken wie die Kanaaniter, damit das Land sie nicht ausspeie, wie es die Völker ausgespien, die jene Gegenden bewohnten. Und 5. Buch Mose, Kap. 8, V. 19 und 20 droht er ihnen ausdrücklich den völligen Untergang, indem er sagt: הַעִדֹתִי בָכֶם הַיּוֹם כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן׃ כַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְהוָה מַאֲבִיד מִפְּנֵיכֶם כֵּן תֹּאבֵדוּן *„So bezeuge ich*

[Ed. pr. 41. Vloten A 418, B 394—395. Bruder §§ 47—50.]

heute über euch, daß ihr ganz und gar umkommen werdet; ebenso wie die Heiden, die Gott umkommen läßt vor eurem Angesichte, so werdet ihr umkommen". Und derart Stellen finden sich noch andre im Gesetze, die ausdrücklich besagen, daß Gott das hebräische Volk nicht überhaupt und in Ewigkeit auserwählt hat. Wenn ihm also die Propheten einen neuen und ewigen Bund der Gotteserkenntnis und Gottesliebe und der Gnade Gottes verkünden, so überzeugt man sich leicht, daß dieser nur den Frommen verheißen ist; denn in demselben, eben citierten Kapitel des Hesekiel heißt es ausdrücklich, Gott werde von ihnen trennen die Aufrührerischen und Abtrünnigen, und Zephanja, Kap. 3, V. 12 und 13, Gott werde die Hochmütigen aus ihrer Mitte nehmen und die Armen übrig lassen. Weil diese Auserwählung die wahre Tugend betrifft, so darf man nicht meinen, sie sei bloß den frommen Juden verheißen worden und nicht auch den anderen Frommen; man muß vielmehr annehmen, daß die wahren Propheten der Heiden, die es, wie schon gezeigt, bei allen Völkern gegeben hat, dieselbe Auserwählung auch den Gläubigen ihres Volkes verheißen und sie damit getröstet haben. Darum ist dieser ewige Bund der Gotteserkenntnis und Gottesliebe allgemein, wie schon aus Zephanja, Kap. 3, V. 10 und 11 ganz offenbar hervorgeht, und es kann somit in diesem Punkte kein Unterschied zwischen Juden und Heiden zugegeben werden. Den Juden war also keine Auserwählung besonders eigen außer jener einzigen, die ich oben nachgewiesen habe. Wenn die Propheten, indem sie von der Auserwählung sprechen, die sich bloß auf die wahre Tugend bezieht, vieles von Opfern und andern Ceremonien, sowie vom Wiederaufbau des Tempels und der Stadt einmischten, so wollten sie eben, wie es der Art und der Natur der Prophetie entspricht, geistige Dinge unter solchen Bildern erklären und zugleich den Juden, deren Propheten sie waren, die für die Zeit des Cyrus zu erwartende Wiederherstellung des Reiches und des Tempels anzeigen. Heutigen Tages haben daher die Juden gar nichts mehr, was sie sich vor allen

[Ed. pr. 41—42. Vloten A 418—419, B 395. Bruder §§ 50—53.]

Nationen zuschreiben könnten. Daß sie sich aber so viele Jahre hindurch in der Zerstreuung und ohne eigenes Reich erhalten haben, ist durchaus kein Wunder, nachdem sie sich einmal in einer Weise von allen Völkern abgesondert, die ihnen den Haß aller zugezogen hat, eine Absonderung nicht nur in äußern Gebräuchen, die den Gebräuchen der andern Völker entgegengesetzt sind, sondern auch im Zeichen der Beschneidung, das sie gewissenhaft beobachten. Daß aber der Haß der Völker es ist, der sie in erster Linie erhält, das hat schon die Erfahrung gezeigt. Als einst der König von Spanien die Juden zwang, die Landesreligion anzunehmen oder in die Verbannung zu gehen, da nahmen sehr viele Juden die Religion der Päpstlichen an. Da aber denen, welche diese Religion angenommen hatten, alle Rechte der gebornen Spanier eingeräumt und sie aller Ehrenstellen für würdig erachtet wurden, vermischten sie sich gleich so mit den Spaniern, daß binnen kurzem keine Spur und kein Andenken mehr von ihnen vorhanden war. Das Gegenteil war bei denen der Fall, die der König von Portugal die Religion seines Reiches anzunehmen zwang. Obwohl sie zu dieser Religion bekehrt waren, lebten sie doch von allen abgesondert, weil eben der König sie aller Ehrenstellen für unwürdig erklärte. Das Zeichen der Beschneidung halte ich dabei für so bedeutungsvoll, daß ich überzeugt bin, dies allein werde das Volk für immer erhalten. Ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihren Sinn nicht verweichlichen, so möchte ich ohne weiteres glauben, daß sie einmal bei gegebener Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge dem Wechsel unterworfen sind, ihr Reich wieder aufrichten und daß Gott sie von neuem auserwählt. Ein augenfälliges Beispiel hierfür bieten uns die Chinesen, die auch ein gewisses Zeichen am Kopf aufs gewissenhafteste bewahren, durch das sie sich von allen andern absondern, und in dieser Absonderung haben sie sich so viel Jahrtausende erhalten, daß sie ihrem Alter nach alle übrigen Völker weit hinter sich lassen.

[Ed. pr. 42–43. Vloten A 419–420, B 395–396. Bruder §§ 53–56.]

Auch sie haben ihr Reich nicht immer behauptet, aber nachdem sie es verloren, haben sie es wiedererlangt, und ohne Zweifel werden sie es auch noch wiedererlangen, wenn der Sinn der Tataren durch das Wohlleben des Reichtums und durch Bequemlichkeit zu erschlaffen beginnt.

Wollte schließlich jemand die Meinung verteidigen, daß die Juden aus diesem oder jenem Grund von Gott in Ewigkeit auserwählt seien, so will ich ihm nicht widersprechen, wenn er nur festhält, daß diese Auserwählung, mag sie nun zeitlich oder ewig sein, soweit sie bloß den Juden eigen ist, sich nur auf ihr Reich und auf leibliche Annehmlichkeiten bezogen hat (denn nur hierin kann ein Volk sich vom andern unterscheiden), daß sich aber hinsichtlich des Verstandes und der wahren Tugend kein Volk vom andern unterscheidet und deshalb auch in dieser Hinsicht keines vor dem andern von Gott auserwählt ist.

[Ed. pr. 43. Vloten A 420, B 396. Bruder §§ 56—57.]

Viertes Kapitel.

Vom göttlichen Gesetz.

Das Wort Gesetz an und für sich genommen bedeutet etwas, wonach jedes Individuum, sei es jedes überhaupt oder nur eine bestimmte Anzahl von derselben Gattung, auf eine und dieselbe gewisse und bestimmte Weise handelt. Diese Weise aber hängt entweder von der Notwendigkeit der Natur oder vom Belieben der Menschen ab. Ein Gesetz, das von der Notwendigkeit der Natur abhängt, ist dasjenige, das aus der Natur der Sache selbst oder aus ihrer Definition mit Notwendigkeit folgt. Ein Gesetz dagegen, das vom Belieben der Menschen abhängt und das im eigentlicheren Sinne Recht genannt wird, ist dasjenige, das die Menschen zur größeren Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens oder aus anderen Gründen sich und anderen vorschreiben. Es ist z. B. ein allgemeines, aus der Notwendigkeit der Natur folgendes Gesetz aller Körper, daß sie, wenn sie auf andre kleinere stoßen, so viel von ihrer eignen Bewegung verlieren, wie sie den anderen mitteilen. Ebenso ist es ein aus der menschlichen Natur mit Notwendigkeit folgendes Gesetz, daß der Mensch, wenn er sich einer Sache erinnert, sich sogleich auch einer anderen ähnlichen Sache erinnert oder einer, die er zugleich mit jener wahrgenommen hatte. Dagegen hängt es vom menschlichen Belieben ab, daß die Menschen von dem Rechte, das sie von Natur besitzen, etwas aufgeben oder aufgeben müssen und an eine bestimmte Lebensweise sich binden. Wenn ich auch unbedingt zugebe, daß alles nach den all-

[Ed. pr. 43—44. Vloten A 420, B 1. Bruder §§ 1—3.]

gemeinen Naturgesetzen zum Existieren und Wirken bestimmt wird, so sage ich doch, daß diese Gesetze vom Belieben der Menschen abhängig sind: 1. weil der Mensch, sofern er ein Teil der Natur ist, auch einen Teil von der Macht der Natur bildet. Was also aus der Notwendigkeit der menschlichen Natur folgt, d. h. aus der Natur selbst, soweit wir sie als durch die menschliche Natur bestimmt fassen, das folgt, obschon mit Notwendigkeit, dennoch aus der Macht des Menschen. Daher darf man mit vollem Rechte sagen, daß die Aufstellung solcher Gesetze vom Belieben der Menschen abhängig ist, weil sie in erster Linie von der Macht des menschlichen Geistes abhängt, in dem Sinne, daß der menschliche Geist, soweit er die Dinge unter dem Gesichtspunkt von Wahr und Falsch erkennt, zwar ohne diese Gesetze völlig klar begriffen werden kann, aber nicht ohne jenes notwendige Gesetz, wie ich es eben definiert habe. 2. habe ich auch deswegen gesagt, diese Gesetze seien vom Belieben der Menschen abhängig, weil wir die Dinge durch ihre nächsten Ursachen definieren und erklären müssen und weil jene allgemeine Betrachtung vom Schicksal und von der Verkettung der Ursachen uns durchaus nicht helfen kann, unsre Gedanken über die Einzeldinge zu bilden und zu ordnen. Dazu kommt noch, daß wir die Ordnung und Verkettung der Dinge selbst, d. h. wie die Dinge in Wirklichkeit geordnet und verkettet sind, gar nicht kennen, und es deshalb fürs praktische Leben besser, ja notwendig ist, die Dinge bloß als möglich zu betrachten. So viel vom Gesetz an und für sich.

Nun wird aber das Wort Gesetz im übertragenen Sinn anscheinend auf natürliche Dinge angewendet, und gewöhnlich wird unter Gesetz nichts anderes verstanden als ein Gebot, das die Menschen erfüllen oder mißachten können, weil es nämlich die menschliche Macht in gewisse Grenzen einschränkt, über die sie an sich hinausginge, und weil es nichts gebieten kann, was die Kräfte übersteigt. Daher kann, wie es scheint, das Gesetz im besonderen noch so

[Ed. pr. 44. Vloten A 421, B. 1—2. Bruder §§ 3—5.]

definiert werden: es ist die Lebensweise, die der Mensch sich oder anderen um eines bestimmten Zweckes willen vorschreibt. Weil nun aber der wahre Zweck der Gesetze gewöhnlich nur wenigen klar ist, und die Menschen in den meisten Fällen fast unfähig sind, ihn zu begreifen, und nichts weniger als vernunftgemäß leben, so haben die Gesetzgeber in der Absicht, alle in gleichem Maße zu verpflichten, weislich einen andern Zweck aufgestellt, sehr verschieden von dem, der aus der Natur der Gesetze mit Notwendigkeit folgt. Sie versprachen nämlich denen, die für die Gesetze einträten, solche Dinge, wie sie das Volk am meisten liebt; denen, die sie verletzten, hingegen drohten sie an, was das Volk am meisten fürchtet. Auf diese Weise suchten sie das Volk, wie ein Pferd durch den Zügel, soweit als möglich im Zaume zu halten. So kam es, daß zumeist als Gesetz die Lebensweise gilt, die den Menschen durch den Befehl andrer Menschen vorgeschrieben wird, und daß man in der Folge von denen, die dem Gesetze gehorchen, sagt, sie lebten unter dem Gesetz, und daß sie ihm zu dienen scheinen. Und in der Tat, wer jedem das Seine gibt, weil er den Galgen fürchtet, der handelt nach fremdem Befehl und unter dem Zwange eines drohenden Übels und kann nicht gerecht genannt werden. Wer dagegen jedem das Seine gibt, weil er den wahren Grund der Gesetze und ihre Notwendigkeit kennt, der handelt festen Sinnes und nach eignem, nicht aber nach fremdem Beschluß, und er verdient es daher, gerecht zu heißen. Dies hat, wie ich glaube, auch Paulus lehren wollen, wenn er sagte, die unter dem Gesetze lebten, könnten durch das Gesetz nicht gerechtfertigt werden. Gerechtigkeit ist ja nach der allgemein üblichen Definition der feste und beständige Wille, jedem sein Recht zu geben. Daher sagt Salomo in den Sprüchen, Kap. 21, V. 15: den Gerechten sei es eine Freude, wenn Gericht geübt wird, die Ungerechten aber fürchten sich.

Da also das Gesetz nichts anderes ist als die

[Ed. pr. 45. Vloten A 421—422, B 2. Bruder §§ 5—9.]

Lebensweise, welche die Menschen aus irgend einem Zweck sich oder andern vorschreiben, so zerfällt anscheinend das Gesetz in ein menschliches und ein göttliches. Unter dem *menschlichen Gesetz* verstehe ich die Lebensweise, die bloß der Sicherung des Lebens und des Staates dient; unter dem *göttlichen Gesetz* aber dasjenige, das allein auf das höchste Gut, nämlich die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes sich bezieht. Der Grund, warum ich dieses Gesetz göttlich nenne, liegt in der Natur des höchsten Gutes, die ich hier mit wenigen Worten und so klar wie möglich darlegen will.

Da der bessere Teil unser selbst der Verstand ist, müssen wir sicherlich, wenn wir in Wahrheit unsren Nutzen suchen wollen, vor allem danach trachten, ihn nach Möglichkeit zu vervollkommnen; denn in seiner Vollkommenheit muß unser *höchstes Gut* bestehen. Da ferner all unsre Erkenntnis und die Gewißheit, die in Wahrheit allen Zweifel behebt, von der Erkenntnis Gottes allein abhängig ist, weil ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann, und auch weil man an allem zweifeln kann, solange man von Gott keine klare und deutliche Idee hat, so hängt folglich unser höchstes Gut und unsre Vollkommenheit allein von der Erkenntnis Gottes ab usw. Da ferner ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann, so schließt sicherlich jedes Ding in der Natur den Begriff Gottes in sich und drückt ihn aus je nach seinem Wesen und seiner Vollkommenheit. Je mehr wir daher die natürlichen Dinge erkennen, desto größer und vollkommener wird auch unsre Erkenntnis Gottes; oder (weil ja die Erkenntnis der Wirkung durch die Ursache nichts andres ist als die Erkenntnis einer Eigenschaft der Ursache) je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, desto vollkommener erkennen wir das Wesen Gottes (das die Ursache aller Dinge ist). Und so hängt also unsre ganze Erkenntnis, d. h. unser höchstes Gut, nicht so sehr von der Erkenntnis Gottes ab, es besteht vielmehr ganz und gar in ihr. Dies ergibt sich auch daraus, daß

[Ed. pr. 45—46. Vloten A 422—423, B 3. Bruder §§ 9—12.]

der Mensch um so vollkommener ist je nach der Natur und der Vollkommenheit des Dinges, das er vor den übrigen liebt, und umgekehrt. Darum muß derjenige der vollkommenste sein und an der höchsten Glückseligkeit am meisten teilhaben, der die geistige Erkenntnis Gottes, des allervollkommensten Wesens, über alles liebt und sich am meisten ihrer erfreut. Unser höchstes Gut und unsre Glückseligkeit läuft also auf die Erkenntnis und die Liebe Gottes hinaus. Darum können die Mittel, die dieser Zweck aller menschlichen Handlungen, ich meine Gott selbst, sofern seine Idee in uns ist, erfordert, Gottes Befehle heißen, weil sie sozusagen von Gott, sofern er in unserm Geiste existiert, uns vorgeschrieben werden, und daher heißt die Lebensweise, die diesem Zwecke entspricht, mit vollem Recht das göttliche Gesetz. Welches aber diese Mittel sind und welches die Lebensweise, die ein solcher Zweck erfordert, und wie sich daraus die Grundlagen des besten Staates und die Art und Weise des Lebens der Menschen untereinander herleiten, das gehört zur gesamten Ethik. Hier will ich bloß in der Behandlung des göttlichen Gesetzes im allgemeinen fortfahren.

Da also die Liebe Gottes das höchste Glück des Menschen ist, die Glückseligkeit und der letzte Zweck und das Endziel aller menschlichen Handlungen, darum befolgt nur der das göttliche Gesetz, der Gott zu lieben trachtet, nicht aus Furcht vor Strafe noch aus Liebe zu andern Dingen wie Vergnügungen, Ruhm usw., sondern allein deshalb, weil er Gott kennt oder weil er weiß, daß die Erkenntnis und Liebe Gottes das höchste Gut ist. Der Hauptinhalt des göttlichen Gesetzes und sein höchstes Gebot ist demnach, Gott zu lieben als das höchste Gut, also, wie eben gesagt, nicht aus Furcht vor einer Strafe und Buße noch aus Liebe zu einem andern Dinge, dessen wir uns erfreuen möchten. Denn das sagt uns die Idee Gottes selber, daß Gott unser höchstes Gut ist oder daß die Erkenntnis und die Liebe Gottes den letzten Zweck bilden, auf den alle unsre Handlungen gerichtet sein

[Ed. pr. 46—47. Vloten A 423, B 3—4. Bruder §§ 12—15.]

müssen. Der sinnliche Mensch jedoch kann das nicht verstehen, und ihm erscheint es eitel, weil er eine allzu dürftige Erkenntnis Gottes hat und weil er ja auch in diesem höchsten Gut gar nichts findet, das er mit Händen greifen oder essen könnte, oder das seine Sinnlichkeit, der er die meisten seiner Freuden verdankt, zu afficieren vermöchte, da dieses Gut ja allein in der Spekulation und im bloßen Geiste besteht. Wer aber weiß, daß es nichts Vorzüglicheres gibt als Erkenntnis und einen gesunden Geist, der wird es zweifellos für das Zuverlässigste halten. Ich habe also erklärt, worin der Hauptsache nach das göttliche Gesetz besteht und auch was menschliche Gesetze sind; es sind nämlich alle, die einen andern Zweck im Auge haben, vorausgesetzt, daß sie nicht auf Offenbarung begründet sind. Denn auch unter diesem Gesichtspunkt werden die Dinge auf Gott bezogen (wie oben gezeigt), und in diesem Sinne kann auch das mosaische Gesetz Gesetz Gottes oder göttliches Gesetz heißen, obschon es nicht allgemein gültig, sondern in der Hauptsache dem Charakter und insbesondere der Erhaltung eines einzelnen Volkes angepaßt war, denn wir glauben doch, daß es auf prophetische Erleuchtung sich gründet.

Wenn wir nunmehr die Natur des natürlichen göttlichen Gesetzes, wie wir sie eben auseinandergesetzt haben, ins Auge fassen, werden wir finden: 1. es ist allgemein gültig, d. h. allen Menschen gemeinsam, denn wir haben es ja aus der allgemeinen Menschennatur abgeleitet. 2. es erfordert nicht den Glauben an Geschichten, von welcher Art sie auch seien; denn da dieses natürliche göttliche Gesetz aus der alleinigen Betrachtung der Menschennatur zu verstehen ist, so können wir es sicher gerade so gut in Adam begreifen wie in irgend einem andren, gerade so gut in einem Menschen, der unter Menschen lebt, wie in einem Menschen, der ein Einsiedlerleben führt. Auch kann der Glaube an Geschichten, so gewiß er auch sein mag, uns dennoch nicht die Erkenntnis Gottes und folglich auch nicht die Liebe Gottes geben. Denn

[Ed. pr. 47. Vloten A 424, B 4. Bruder §§ 16–19.]

die Liebe Gottes geht aus seiner Erkenntnis hervor, seine Erkenntnis aber ist aus an sich gewissen und bekannten allgemeinen Begriffen zu schöpfen; gar nicht zu denken, daß der Glaube an Geschichten ein notwendiges Erfordernis sein sollte, um zu unserm höchsten Gut zu gelangen. Wenn aber auch der Glaube an Geschichten uns nicht die Erkenntnis und die Liebe Gottes zu geben vermag, so will ich doch nicht bestreiten, daß das Lesen dieser Geschichten im Hinblick auf das bürgerliche Leben von großem Nutzen ist. Denn je besser wir die Sitten und Verhältnisse der Menschen beobachten und kennen, die wir am besten aus ihren Handlungen kennen lernen können, um so vorsichtiger können wir unter ihnen leben und um so besser unsre Handlungen und unser Leben, soweit die Vernunft es rät, ihrem Charakter anpassen. 3. finden wir: das natürliche göttliche Gesetz erfordert keine *Ceremonien*, d. h. Handlungen, die an sich indifferent sind und nur auf Grund einer bestimmten Satzung gut heißen, oder die ein zum Heil notwendiges Gut versinnbildlichen, oder, wenn man lieber will, Handlungen, die die menschliche Fassungskraft übersteigen. Denn die natürliche Erleuchtung fordert nichts, was außerhalb ihres Bereiches läge, sondern nur das, was mit völliger Klarheit uns als ein Gut oder als ein Mittel zu unsrer Glückseligkeit sich offenbart. Was aber nur auf Grund eines Befehles und einer Satzung gut ist, oder deshalb gut, weil es die Darstellung irgend eines Gutes bildet, das kann unsern Verstand nicht vervollkommnen. Es ist nichts als ein bloßer Schatten und kann nicht zu den Handlungen gerechnet werden, die gleichsam Sproß oder Frucht des Verstandes und des gesunden Geistes sind. Ich brauche hier nicht weiter darauf einzugehen. 4. endlich finden wir: *der höchste Lohn des Gesetzes* ist das Gesetz selbst, nämlich Gott zu erkennen und ihn aus wahrer Freiheit und mit reinem und beständigem Sinne zu lieben; seine Strafe aber ist der Mangel dieses Gutes, die Knechtschaft der Sinnlichkeit und ein unbeständiger und schwankender Sinn.

[Ed. pr. 47—48. Vloten A 424—425, B 5. Bruder §§ 19—21.]

Nach diesen Bemerkungen habe ich nun zu untersuchen: 1. ob wir durch die natürliche Erleuchtung Gott als einen Gesetzgeber oder Herrscher begreifen können, der den Menschen Gesetze vorschreibt; 2. was die Heilige Schrift von der natürlichen Erleuchtung und von jenem natürlichen Gesetze lehrt; 3. zu welchem Zweck seiner Zeit die Ceremonien eingeführt worden sind; 4. endlich welche Bedeutung die Kenntnis der heiligen Geschichten und der Glaube an sie hat. Die beiden ersten Fragen will ich noch in diesem, die beiden letzten im folgenden Kapitel behandeln.

Die Antwort auf die erste Frage ergibt sich leicht aus der Natur des göttlichen Willens, der vom göttlichen Verstand nur in Hinsicht auf unsre Vernunft verschieden ist, d. h. Gottes Wille und Gottes Verstand sind in Wahrheit in sich eines und dasselbe, verschieden sind sie nur in der Beziehung auf unsre Gedanken, die wir uns vom Verstande Gottes bilden. Wenn wir z. B. von der Natur des Dreiecks nur das ins Auge fassen, daß es von Ewigkeit her in der göttlichen Natur als ewige Wahrheit enthalten ist, dann sagen wir, Gott habe die Idee des Dreiecks oder er erkenne die Natur des Dreiecks. Wenn wir dann aber unser Augenmerk darauf lenken, daß die Natur des Dreiecks in dieser Weise in der göttlichen Natur enthalten ist bloß aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur und nicht aus der Notwendigkeit des Wesens und der Natur des Dreiecks, ja daß die Notwendigkeit des Wesens und der Eigenschaften des Dreiecks, sofern sie ebenfalls als ewige Wahrheiten begriffen werden, bloß von der Notwendigkeit der göttlichen Natur und des göttlichen Verstandes abhängen und nicht von der Natur des Dreiecks, dann werden wir das, was wir eben Gottes Verstand genannt haben, den Willen oder den Ratschluß Gottes heißen. Darum ist es in Beziehung auf Gott ein und dasselbe, ob wir sagen, Gott habe von Ewigkeit her entschieden und gewollt, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten seien, oder ob wir sagen, Gott habe das erkannt. Daraus folgt, daß alles, was Gott be-

[Ed. pr. 48—49. Vloten A 425—426, B 5—6. Bruder §§ 22—25.]

jaht oder verneint, immer ewige Notwendigkeit oder Wahrheit in sich schließt.

Wenn also beispielsweise Gott zu Adam gesagt hat, er wolle nicht, daß jener vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen esse, so läge ein Widerspruch darin, daß Adam doch von jenem Baume hätte essen können; es wäre unmöglich gewesen, daß Adam davon aß, denn jener göttliche Befehl hätte eine ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen müssen. Wenn die Schrift aber doch erzählt, Gott habe es dem Adam verboten und nichtsdestoweniger habe Adam davon gegessen, so muß man notgedrungen annehmen, Gott habe dem Adam nur das Übel offenbart, das ihn notwendig betreffen werde, wenn er von jenem Baume esse, aber nicht, daß jenes Übel mit Notwendigkeit eintreten müsse. So kam es auch, daß Adam in jener Offenbarung keine notwendige und ewige Wahrheit sah, sondern nur ein Gesetz, d. h. eine Verordnung, die Lohn oder Strafe im Gefolge hat, aber nicht aus der Notwendigkeit und der Natur der vollbrachten Handlung, sondern allein nach dem Gutdünken und dem unbedingten Befehl eines Herrschers. Jene Offenbarung war also bloß in bezug auf Adam und wegen seiner mangelhaften Erkenntnis ein Gesetz, und Gott war für ihn gewissermaßen Gesetzgeber oder Herrscher. Aus dem gleichen Grunde, nämlich ebenfalls wegen mangelhafter Erkenntnis, waren die Zehn Gebote bloß in bezug auf die Hebräer Gesetz. Weil sie eben die Existenz Gottes und die ewige Wahrheit nicht kannten, mußten sie das, was ihnen in den Zehn Geboten offenbart wurde, nämlich daß Gott existiere, und daß er allein anzubeten sei, als ein Gesetz auffassen. Hätte Gott ohne die Anwendung körperlicher Mittel ganz unmittelbar zu ihnen gesprochen, so hätten sie es nicht als Gesetz, sondern als ewige Wahrheit aufgefaßt. Was ich aber von den Israeliten und von Adam gesagt habe, das gilt auch von allen Propheten, die im Namen Gottes Gesetze geschrieben haben; auch sie haben die Ratschlüsse Gottes nicht adäquat als ewige Wahrheiten aufgefaßt.

[Ed. pr. 49. Vloten A 426, B 6. Bruder §§ 25—29.]

Das gilt z. B. von Moses selbst: er hat aus der Offenbarung oder aus den ihm offenbarten Grundlagen die Art und Weise erkannt, wie das Volk Israel am besten in einem bestimmten Landstrich zu vereinigen sei, und wie sich eine ganze Gesellschaft bilden oder ein Reich errichten lasse, und weiter auch die Art und Weise, wie jenes Volk am besten im Gehorsam zu erhalten sei; er hat aber nicht begriffen und auch nicht offenbart bekommen, daß jene Art die beste sei, und ebensowenig, daß sich durch den allgemeinen Gehorsam des Volkes in jenem Landstrich das angestrebte Endziel erreichen lassen müsse. Darum hat er das alles nicht als ewige Wahrheiten, sondern als Vorschriften und Verordnungen aufgefaßt und als Gesetze Gottes vorgeschrieben. So kam es, daß er sich Gott als Führer, Gesetzgeber, König, als barmherzig, gerecht usw. vorstellte, während das doch alles Attribute bloß der menschlichen Natur sind, die von der göttlichen Natur völlig ferngehalten werden müssen. Dies gilt indes, wie ich bemerken möchte, nur von den Propheten, aber nicht von Christus. Christus hat, wie wir annehmen müssen, die Dinge wahr und adäquat begriffen, obgleich auch er Gesetze im Namen Gottes geschrieben zu haben scheint. Denn Christus war nicht so sehr ein Prophet als vielmehr der Mund Gottes. Gott hat nämlich durch den Geist Christi (wie ich im 1. Kap. gezeigt) so wie einst durch die Engel, nämlich durch eine geschaffene Stimme, durch Erscheinungen usw. der Menschheit Offenbarungen zu teil werden lassen. Darum wäre es ebenso unvernünftig anzunehmen, Gott habe seine Offenbarungen den Anschauungen Christi angepaßt, wie daß er früher seine Offenbarungen den Anschauungen der Engel, d. h. also der geschaffenen Stimme und der Erscheinungen angepaßt habe, um sie den Propheten mitzuteilen, die sinnloseste Annahme, die man sich denken kann, zumal da Christus nicht bloß zu den Juden, sondern zur Belehrung der ganzen Menschheit gesandt war, und es darum nicht genügt hätte, wenn sein Geist bloß den Anschauungen der Juden angepaßt gewesen wäre, während er doch

[Ed. pr. 50. Vloten A 426—427, B 7. Bruder §§ 29—31.]

den Anschauungen und Überzeugungen, die der Menschheit gemeinsam sind, d. h. den allgemeinen und wahren Begriffen angepaßt sein mußte. Eben daraus, daß Gott sich Christus unmittelbar offenbart hat und nicht durch Worte und Bilder wie den Propheten, können wir gerade erkennen, daß Christus die offenbarten Dinge in Wahrheit begriffen oder erkannt hat. Denn dann wird eine Sache erkannt, wenn sie rein durch den Geist, ohne Worte und Bilder begriffen wird. Christus hat also die offenbarten Dinge wahr und adäquat begriffen; wenn er sie daher wirklich einmal als Gesetze vorschrieb, so tat er es wegen der Unwissenheit und Halsstarrigkeit des Volkes. Er handelte also darin gerade wie Gott, indem er sich dem Geist des Volkes anpaßte und deshalb, wenn er auch mit etwas größerer Klarheit als die andern Propheten sprach, dennoch dunkel und häufiger durch Gleichnisse seine Offenbarungen lehrte, zumal wenn er zu Leuten sprach, denen es noch nicht gegeben war, das Himmelreich zu erkennen (s. Matthäus, Kap. 13, V. 10 ff.). Solchen jedoch, denen es gegeben war, die Geheimnisse des Himmels zu verstehen, hat er ohne Zweifel die Dinge als ewige Wahrheiten gelehrt, aber nicht als Gesetze vorgeschrieben; auf diese Weise befreite er sie von der Knechtschaft des Gesetzes, und nichtsdestoweniger bestätigte und befestigte er dadurch das Gesetz noch mehr und schrieb es tief in ihre Herzen ein. Darauf scheint auch Paulus an gewissen Stellen hinzuweisen, nämlich im Brief an die Römer, Kap. 7, V. 6 und Kap. 3, V. 28. Aber auch er will nicht offen darüber reden, sondern wie er selbst Kap. 3, V. 5 und Kap. 6, V. 19 desselben Briefes sagt, spricht er nur nach menschlicher Weise. Das sagt er ausdrücklich, wenn er Gott gerecht nennt und ihm, ohne Zweifel ebenfalls um der Schwachheit des Fleisches willen, Barmherzigkeit, Gnade, Zorn usw. andichtet und seine Worte dem Charakter des Volkes oder (wie er selbst sagt im ersten Korintherbrief, Kap. 3, V. 1 und 2) der fleischlichen Menschen anpaßt. Denn im Brief an

[Ed. pr. 50—51. Vloten A 427—428, B 7—8. Bruder §§ 31—35.]

die Römer, Kap. 9, V. 18 lehrt er unbedingt, daß der Zorn Gottes und seine Barmherzigkeit nicht von den Werken der Menschen abhänge, sondern allein von der Berufung Gottes, d. h. von seinem Willen; ferner, daß niemand gerecht werde durch Gesetzeswerke, sondern allein durch den Glauben (s. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 28), worunter er gewiß nichts andres versteht als die völlige Zustimmung des Geistes; und endlich lehrt er, daß niemand selig werden könne, es sei denn, er habe den Geist Christi in sich (s. Brief an die Römer, Kap. 8, V. 9), durch den er nämlich die Gesetze Gottes als ewige Wahrheiten erfaßt. Wir schließen also, daß Gott nur nach der Fassungskraft des Volkes und nach seinem mangelhaften Denkvermögen als Gesetzgeber oder Herrscher geschildert und gerecht, barmherzig usw. genannt wird, daß er aber in Wahrheit bloß aus der Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit handelt und alles leitet und daß endlich seine Ratschlüsse und Willensakte ewige Wahrheiten sind und immer die Notwendigkeit in sich schließen. Dies ist es, was ich an erster Stelle zu erklären und zu zeigen mir vorgenommen hatte.

Wir gehen nun zum zweiten über und wollen die Heilige Schrift durchgehen und sehen, was sie von der natürlichen Erleuchtung und von diesem göttlichen Gesetze lehrt. Das erste, was uns begegnet, ist eben die Geschichte des ersten Menschen, worin erzählt wird, Gott habe dem Adam verboten, von der Frucht des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Das bedeutet anscheinend, Gott habe dem Adam befohlen, das Gute zu tun und danach zu streben um des Guten willen und nicht, sofern es dem Bösen entgegengesetzt ist, d. h. er solle nach dem Guten streben aus Liebe zum Guten, aber nicht aus Furcht vor einem Übel. Denn, wie schon gezeigt, wer das Gute tut aus wahrer Erkenntnis und Liebe des Guten, der handelt frei und beständigen Sinnes; wer aber aus Furcht vor einem Übel handelt, der handelt unter dem Zwange des Übels und knechtisch

[Ed. pr. 51—52. Vloten A 428, B 8. Bruder §§ 36—38.]

und lebt unter der Herrschaft eines andern. Dieses eine Gebot, das Gott dem Adam gab, umfaßt also das ganze natürliche göttliche Gesetz und steht in voller Übereinstimmung mit dem Geheiß der natürlichen Erleuchtung, und unschwer könnte man die ganze Geschichte oder Parabel vom ersten Menschen aus diesem Grundgedanken heraus erklären. Aber ich will es lieber dahingestellt sein lassen, weil ich nicht völlig darüber zur Gewißheit kommen kann, ob meine Erklärung dem Geist des Verfassers entspricht, vor allem aber, weil manche nicht zugeben, daß diese Geschichte eine Parabel ist, sondern sie mit Entschiedenheit für eine einfache Erzählung erklären.

Es wird deshalb besser sein, andre Schriftstellen beizubringen, und besonders solche, die von einem Manne herrühren, der kraft seiner natürlichen Erleuchtung, in der er alle Weisen seiner Zeit übertroffen hat, redet und dessen Sprüche das Volk gerade so heilig gehalten hat wie die der Propheten; ich meine Salomo, dem in der heiligen Schrift nicht sowohl Prophetie und Frömmigkeit als Klugheit und Weisheit nachgerühmt wird. Er nennt in seinen Sprüchen den menschlichen Verstand die Quelle des wahren Lebens und erblickt das Unglück einzig in der Torheit. So sagt er nämlich Kap. 16, V. 22: מְקוֹר חַיִּים שֵׂכֶל בְּעָלָיו וּמוּסַר אֱוִלִים אִוֶּלֶת „*Die Quelle des Lebens* (ist) *der Verstand seinem Herrn*[1]), *aber die Strafe der Toren ist Torheit*". Hierbei ist zu bemerken, daß unter Leben schlechthin im Hebräischen das wahre Leben zu verstehen ist, wie aus 5. Buch Mose, Kap. 30, V. 19 hervorgeht. Er erblickt also die Frucht des Verstandes allein im wahren Leben, die Strafe allein im Entbehren dieses wahren Lebens, was völlig übereinstimmt mit dem, was ich oben an vierter Stelle über das natürliche göttliche Gesetz bemerkt

[1]) Ein Hebraismus: wer etwas besitzt oder in seiner Natur hat, heißt dessen Herr. So heißt der Vogel im Hebräischen „*Herr der Flügel*", weil er Flügel besitzt, „*Herr des Verstandes*" der Verständige, weil er Verstand besitzt.

[Ed. pr. 52. Vloten A 429, B 9. Bruder §§ 39—41.]

habe. Daß aber diese Quelle des Lebens oder daß der bloße Verstand, wie schon gezeigt, den Weisen Gesetze vorschreibt, wird ganz offen von eben diesem Weisen gelehrt. Er sagt nämlich Kap. 13, V. 14: תּוֹרַת חָכָם מְקוֹר חַיִּים „*Das Gesetz des Weisen* (ist) *die Quelle des Lebens*“[1]), d. h., wie aus der eben angeführten Textstelle hervorgeht, der Verstand. Weiter lehrt er Kap. 3, V. 13 ausdrücklich, der Verstand mache den Menschen glücklich und glückselig und gebe ihm die wahre Seelenruhe. Es sagt nämlich: אַשְׁרֵי אָדָם מָצָא חָכְמָה וּבֶן אָדָם יָפִיק תְּבוּנָה וגו׳: אֹרֶךְ יָמִים בִּימִינָהּ בִּשְׂמֹאולָהּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד: דְּרָכֶיהָ דַרְכֵי־נֹעַם וְכָל־נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם „*Wohl dem Menschen, der Weisheit findet, und dem Sohne des Menschen, der Verstand bekommt*“. Der Grund ist, wie er V. 16 und 17 fortfährt, weil „*sie unmittelbar Länge der Tage und mittelbar Reichtum und Ehre verleiht: ihre Wege* (die nämlich die Weisheit zeigt) *sind liebliche Wege, und all ihre Steige sind Friede*“. Nach der Meinung Salomos leben also nur die Weisen friedlichen und standhaften Sinnes, nicht wie die Gottlosen, deren Sinn zwischen entgegengesetzten Affekten schwankt und die daher (wie auch Jesajas Kap. 57, V. 20 sagt) weder Frieden noch Ruhe haben. Endlich ist für uns eine Stelle aus den Sprüchen Salomos im 2. Kap. im höchsten Grade bemerkenswert, weil sie unsre Ansicht so klar wie möglich bestätigt. Er beginnt nämlich V. 3 dess. Kap.: כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ וגו׳: אָז תָּבִין יִרְאַת יְהוָֹה וְדַעַת אֱלֹהִים תִּמְצָא: כִּי־יְהוָֹה יִתֵּן חָכְמָה מִפִּיו דַּעַת וּתְבוּנָה „*Ja, so du nach Klugheit rufest und um Einsicht schreiest usw., alsdann wirst du die Furcht des Herrn vernehmen und Gottes Wissen* (oder vielmehr ‚*Liebe*‘, denn das Wort ידע *jadah* hat diese Bedeutungen) *wirst du finden, denn* (man beachte wohl!) *Gott gibt Weisheit; aus seinem Munde* (kommt) *Wissen und Klugheit*“. Mit diesen Worten sagt er ganz klar:

---

[1]) Ein Hebraismus, der nichts andres bedeutet als Leben.

[Ed. pr. 53. Vloten A 429—430, B 9—10. Bruder §§ 41—43.]

erstlich, daß die Weisheit allein oder der Verstand uns lehrt, Gott weise zu fürchten, d. h. ihn mit wahrhafter Hingebung zu verehren. Dann lehrt er uns weiter, daß Weisheit und Wissen aus Gottes Mund fließt und daß Gott sie verleiht. Dasselbe habe ich oben gezeigt, daß nämlich unser Verstand und unser Wissen allein von der Idee oder Erkenntnis Gottes abhängt, daraus hervorgeht und durch sie vervollkommnet wird. Sodann fährt er fort, V. 9 mit ausdrücklichen Worten zu lehren, daß dieses Wissen die wahre Ethik und Politik enthalte, und daß beide daraus abzuleiten seien: אָז תָּבִין צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמֵישָׁרִים כָּל־מַעְגַּל־טוֹב „*Dann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Recht und Redlichkeit* (und) *allen guten Weg*"; und nicht zufrieden damit fährt er fort: כִּי־תָבוֹא חָכְמָה בְלִבֶּךָ וְדַעַת לְנַפְשְׁךָ יִנְעָם׃ מְזִמָּה תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ תְּבוּנָה תִנְצְרֶכָּה „*Wo das Wissen dir zu Herzen gehet und die Weisheit deiner Seele lieblich ist, so wird dich Vorsicht*[1]) *bewahren und Klugheit wird dich behüten*". Das alles paßt völlig auf das natürliche Wissen; denn dieses lehrt die Ethik und die wahre Tugend, sobald man die Kenntnis der Dinge gewonnen und den Vorzug des Wissens erfahren hat. Darum hängt auch im Sinne Salomos das Glück und die Ruhe dessen, der den natürlichen Verstand ausbildet, nicht von der Herrschaft des Schicksals (also von dem äußeren Beistand Gottes), sondern in der Hauptsache von seiner inneren Tüchtigkeit (oder vom inneren Beistand Gottes) ab, weil er sich nämlich hauptsächlich durch Wachsamkeit, Tätigkeit und richtige Überlegung erhält. Schließlich darf auch hier eine Stelle bei Paulus nicht übergangen werden, die sich im Brief an die Römer, Kap. 1, V. 20 findet. Dort sagt er (wie Tremellius nach dem syrischen Text übersetzt): „*Das verborgene Wesen Gottes wird von der Schöpfung der Welt her aus seinen Geschöpfen durch den Verstand ersehen und seine Kraft und Göttlichkeit,*

---

[1]) מְזִמָּה (*mezima*) bedeutet eigentlich Nachdenken, Überlegung und Wachsamkeit.

[Ed. pr. 53—54. Vloten A 430—431, B 10. Bruder §§ 44—47.]

die da ist in Ewigkeit, also daß ihnen keine Ausflucht bleibt". Damit sagt er klar genug, daß jeder durch natürliche Erleuchtung die Kraft Gottes und seine ewige Göttlichkeit klar erkennen und daraus wissen und ableiten kann, was er zu suchen und zu meiden hat. Darum schließt er auch, daß keinem eine Ausflucht bleibt und keiner sich durch Unwissenheit entschuldigen kann, was sicherlich der Fall wäre, wenn er von der übernatürlichen Erleuchtung spräche und vom leiblichen Leiden Christi, seiner Auferstehung usw. So fährt er denn auch bald danach V. 24 fort: „*Darum hat sie auch Gott dahingegeben den unreinen Gelüsten ihres Herzens usw.*", bis zum Schlusse des Kapitels, indem er die Laster der Unwissenheit beschreibt und sie gleichsam als Strafe der Unwissenheit aufzählt, ganz in Übereinstimmung mit dem eben angeführten Spruch Salomos, Kap. 16, V. 22: וּמוּסַר אֱוִלִים אִוֶּלֶת „*Die Strafe der Toren ist Torheit*". Es ist daher kein Wunder, wenn Paulus die Übeltäter für unentschuldbar erklärt. Denn wie einer säet, so erntet er; aus Bösem folgt notwendig Böses, wenn es nicht weislich gut gemacht wird, und aus Gutem Gutes, wenn es von beständigem Sinne begleitet ist.

Die Schrift empfiehlt also unbedingt die natürliche Erleuchtung und das natürliche göttliche Gesetz. Damit ist das, was ich in diesem Kapitel mir vorgenommen hatte, erledigt.

[Ed. pr. 54. Vloten A 431, B 11. Bruder §§ 47—50.]

Fünftes Kapitel.

Von dem Grunde, weshalb die Ceremonien eingesetzt worden, und vom Glauben an die Geschichten, aus welchem Grunde und für wen er nötig ist.

Im vorigen Kapitel habe ich gezeigt, daß das göttliche Gesetz, das die Menschen wahrhaft glücklich macht und das wahre Leben lehrt, allen Menschen gemein ist; ja ich habe es so aus der menschlichen Natur hergeleitet, daß es danach aussieht, als sei es dem menschlichen Geiste eingeboren und sozusagen eingeschrieben. Da nun aber die Ceremonien, wenigstens soweit sie sich im Alten Testament finden, bloß für die Hebräer eingesetzt waren und ihrem Reiche so angepaßt, daß sie in ihrem größten Teile nur von der ganzen Gesellschaft, aber nicht vom einzelnen erfüllt werden konnten, so ist es gewiß, daß sie zum göttlichen Gesetze nicht gehören und also auch zur Glückseligkeit und Tugend nichts beitragen. Vielmehr bezogen sie sich bloß auf die Auserwählung der Hebräer, d. h. nach dem, was ich im 3. Kap. gezeigt habe, bloß auf ihr leibliches, zeitliches Glück und auf die Sicherheit des Reiches und konnten deshalb auch nur so lange, wie das Reich bestand, von Wert sein. Wenn sie nun im Alten Testament auf ein Gesetz Gottes zurückgeführt wurden, so geschah es nur deshalb, weil sie durch Offenbarung oder auf Grund von offenbarten Lehren eingesetzt worden sind. Weil aber auch die sicherste Begründung bei den gewöhnlichen Theologen nicht viel gilt, will ich das

[Ed. pr. 55. Vloten A 431—432, B 11—12. Bruder §§ 1—3.]

eben Gezeigte noch durch die Autorität der Schrift bestätigen und dann zu noch größerer Deutlichkeit darlegen, warum und in welcher Weise die Ceremonien zur Befestigung und Erhaltung des jüdischen Reiches dienten.

Jesajas lehrt nichts so deutlich, als daß das göttliche Gesetz an und für sich genommen eben jenes allgemeine Gesetz ist, das in der wahren Lebensweise besteht, nicht aber die Ceremonien. Denn Kap. 1, V. 10 ruft der Prophet sein Volk auf, das göttliche Gesetz von ihm zu hören. Zunächst schließt er davon jederlei Opfer und alle Feste aus, und dann lehrt er das Gesetz selbst (s. V. 16 und 17) und faßt es in diese wenigen Worte zusammen: Reinigung des Gemüts, Übung und Gewohnheit der Tugend oder des guten Handelns und zuletzt Hülfeleistung für die Armen. Ein ebenso einleuchtendes Zeugnis bietet die Stelle Psalm 40, V. 7 und 9, wo der Psalmist so zu Gott spricht: זֶבַח וּמִנְחָה לֹא־חָפַצְתָּ אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי עוֹלָה וַחֲטָאָה לֹא שָׁאָלְתָּ: לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱלֹהַי חָפָצְתִּי וְתוֹרָתְךָ בְּתוֹךְ מֵעָי „*Opfer und Gabe hast du nicht gewollt; die Ohren hast du mir durchbohrt*[1]), *du willst weder Brandopfer noch Sühnopfer. Deinen Willen, mein Gott, tue ich gern, denn dein Gesetz habe ich in meinem Innern*". Er nennt also nur das Gesetz ein Gesetz Gottes, das seinem Innern oder seinem Geiste eingeschrieben ist, und schließt die Ceremonien davon aus; denn sie sind bloß zufolge einer Satzung und nicht von Natur aus gut und darum auch nicht dem Geiste eingeschrieben. Außer diesen gibt es in der Schrift noch andere Stellen, die das gleiche bezeugen, aber die Anführung dieser beiden genügt.

Daß aber die Ceremonien nichts zur Glückseligkeit beitragen, sondern sich bloß auf die zeitliche Wohlfahrt eines Staates beziehen, geht ebenfalls aus der Schrift selbst hervor, die für die Ceremonien bloß leibliches Wohlergehen und leibliche Freuden

---

[1]) Eine Redensart, um das Begreifen auszudrücken.

in Aussicht stellt, die Glückseligkeit aber nur für das allgemeine göttliche Gesetz. In den sogenannten fünf Büchern Mose wird, wie schon oben bemerkt, nichts andres verheißen als diese zeitliche Wohlfahrt, nämlich Ehren, Ruhm, Siege, Reichtum, Freuden und Gesundheit. Allerdings enthalten jene fünf Bücher außer den Ceremonien auch viele Sittenlehren, aber auch diese nicht als Sittenlehren, die für alle Menschen gültig sind, sondern bloß als Gebote, die hauptsächlich der Fassungskraft und dem Charakter bloß des hebräischen Volkes angepaßt sind, und die darum auch nur den Nutzen seines Reiches bezwecken. So lehrt z. B. Moses den Juden nicht als Lehrer oder Prophet, sie sollten nicht töten und nicht stehlen, sondern als Gesetzgeber und Fürst; denn er begründet seine Lehre nicht durch die Vernunft, sondern fügt seinen Befehlen eine Strafe bei, und Strafen können und müssen ja nach dem Charakter der einzelnen Völker verschieden sein, wie die Erfahrung zur Genüge gelehrt hat. So hat er auch bei dem Verbot des Ehebruchs bloß den Nutzen des Staates und des Reiches im Auge. Hätte er es als Sittengesetz lehren wollen, das nicht nur den Nutzen des Staates, sondern auch die Ruhe des Gemüts und die wahre Glückseligkeit des einzelnen bezweckte, dann hätte er nicht bloß die äußere Handlung, sondern auch den zustimmenden Sinn verdammt, wie es Christus getan hat, der bloß allgemeine Sittengesetze lehrte (s. Matthäus, Kap. 5, V. 28) und der deshalb einen geistigen Lohn und nicht wie Moses einen leiblichen verhieß. Denn Christus ist, wie gesagt, nicht gesandt worden, um den Staat zu erhalten und Gesetze zu geben, sondern bloß um das allgemeine Gesetz zu lehren. Hieraus läßt sich leicht einsehen, daß Christus das mosaische Gesetz durchaus nicht aufgehoben hat, da er überhaupt keine neuen Gesetze im Staate hat einführen wollen. Vielmehr war er vor allem darauf bedacht, die Sittengesetze zu lehren und sie von den Staatsgesetzen zu unterscheiden, und zwar in erster Linie wegen der Unwissenheit der Phärisäer,

[Ed. pr. 56—57. Vloten A 433, B 12—13. Bruder §§ 6—9.]

welche glaubten, nur der lebe glückselig, der die Staatsrechte oder das mosaische Gesetz aufrecht halte, während es sich doch, wie gesagt, nur auf den Staat bezog und nur dazu diente, einen Zwang auf die Hebräer auszuüben, nicht sie zu belehren.

Ich will aber nun zu meiner Aufgabe zurückkehren und andre Schriftstellen anführen, die für die Ceremonien bloß leibliche Vorteile und allein für das göttliche Gesetz die Glückseligkeit in Aussicht stellen. Unter den Propheten hat es Jesajas am klarsten gelehrt. Nachdem er im 58. Kapitel die Heuchelei verdammt hat, empfiehlt er die Freiheit und die Liebe gegen sich und gegen den Nächsten; dafür verheißt er: אָז יִבָּקַע כַּשַּׁחַר אוֹרֶךָ וַאֲרֻכָתְךָ מְהֵרָה תִצְמָח וְהָלַךְ לְפָנֶיךָ צִדְקֶךָ כְּבוֹד יְהוָה יַאַסְפֶךָ „*Alsdann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Besserung wird schnell wachsen, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit Gottes wird dich zu sich nehmen*[1]) *usw.*“ Hierauf empfiehlt er auch den Sabbat, für dessen gewissenhafte Beobachtung er folgendes verheißt: אָז תִּתְעַנַּג עַל־יְהוָה וְהִרְכַּבְתִּיךָ עַל־בָּמֳתֵי אָרֶץ וְהַאֲכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב אָבִיךָ כִּי פִּי יְהוָה דִּבֵּר „*Alsdann wirst du Lust haben mit Gott*[2]), *und ich will dich auf den Höhen der Erde reiten lassen*[3]) *und will dich speisen mit dem Erbe deines Vaters Jakob, denn Jehovahs Mund sagt es*“. Wir sehen also, daß der Prophet für Freiheit und Liebe einen gesunden Geist in gesundem Körper und die Herrlichkeit Gottes nach dem Tode verheißt; für die Ceremonien aber nur die Sicherheit des Reiches und leibliches Glück und Wohlergehen. In Psalm 15 und 24 wird der Ceremonien überhaupt nicht ge-

---

[1]) Ein Hebraismus, der die Zeit des Todes bedeutet; „*zu seinem Volk versammelt werden*“ bedeutet sterben.

[2]) Das bedeutet: anständig ergötzen, wie man auch im Niederländischen sagt: met Godt en met eere.

[3]) Das bedeutet Herrschaft, gleichsam ein Pferd am Zügel halten.

[Ed. pr. 57. Vloten A 433—434; B 13—14. Bruder §§ 9—11.]

dacht, sondern bloß der Sittenlehren, denn in ihnen handelt es sich eben nur um die Glückseligkeit, und nur diese wird, wenn auch freilich gleichnisweise, aufgeführt. Denn sicherlich ist dort unter Berg Gottes, seinen Zelten und dem Wohnen in ihnen nur die Glückseligkeit und Seelenruhe zu verstehen, aber nicht der Berg Jerusalems und die Stiftshütte Mosis; denn diese Orte wurden ja von niemandem bewohnt, sondern nur von Leuten aus dem Stamme Levi verwaltet. Ferner stellen auch alle im vorigen Kapitel angeführten Sprüche Salomos bloß für die Pflege des Verstandes und der Weisheit die wahre Glückseligkeit in Aussicht, weil ja nur durch die Weisheit die Furcht Gottes zu verstehen und das Wissen von Gott zu finden ist.

Daß aber die Hebräer nach der Zerstörung ihres Reiches nicht verpflichtet sind, die Ceremonien zu beobachten, ergibt sich aus Jeremias, der, indem er die Zerstörung der Stadt nahe bevorstehen sieht und sie voraussagt, dabei bemerkt: *Gott liebe nur diejenigen, die wissen und erkennen, daß er Barmherzigkeit, Gericht und Gerechtigkeit in der Welt übt; darum wären fortan nur die, welche das wissen, des Lobes würdig zu erachten* (s. Kap. 9, V. 23); als ob er damit sagen wolle, Gott fordere nach der Zerstörung der Stadt nichts Besonderes von den Juden, er verlange fortan nur noch das natürliche Gesetz von ihnen, an das alle Sterblichen gebunden sind. Außerdem bestätigt dies auch das Neue Testament vollständig; denn in ihm werden, wie gesagt, nur Sittengesetze gelehrt, und für sie wird das Himmelreich verheißen; dagegen haben die Apostel die Ceremonien aufgehoben, als man das Evangelium auch den anderen Völkern zu predigen begann, die an das Recht eines anderen Staates gebunden waren. Die Pharisäer hingegen haben auch nach dem Verlust des Reiches die Ceremonien oder wenigstens den größten Teil davon beibehalten, doch taten sie es mehr wegen des Gegensatzes gegenüber den Christen, als um Gott zu gefallen. Denn als sie nach der ersten Zerstörung der Stadt nach Babylon in die Gefangenschaft geführt

[Ed. pr. 57—58. Vloten A 434—435, B 14. Bruder §§ 11—15.]

wurden, haben sie sofort die Ceremonien aufgegeben, weil sie damals, soviel ich weiß, noch nicht in Sekten geteilt waren; ja sie haben sich überhaupt vom mosaischen Gesetz losgesagt und das Recht des Vaterlands als gänzlich überflüssig der Vergessenheit anheim gegeben und angefangen, sich mit den übrigen Völkern zu vermischen, wie wir aus Esra und Nehemia zur Genüge wissen. Es ist daher kein Zweifel, daß die Juden nach der Auflösung ihres Reiches an das mosaische Gesetz gerade so wenig gebunden waren als vor dem Beginn ihrer Gesellschaft und ihres Staates. Solange sie noch vor ihrem Auszug aus Ägypten unter anderen Völkern lebten, hatten sie keine besonderen Gesetze und waren nur an das natürliche Recht und zweifellos auch an das Recht des Staates, in dem sie lebten, gebunden, soweit dieses Recht nicht mit dem natürlichen göttlichen Gesetz im Widerspruch stand. Wenn dennoch die Erzväter Gott Opfer dargebracht haben, so taten sie es meines Erachtens, um ihr Gemüt, das von der Kindheit auf an Opfer gewöhnt war, noch mehr zur Verehrung anzuregen; denn von der Zeit des Enos an waren alle Menschen an Opfer durchaus gewöhnt und ließen sich durch diese am meisten zur Verehrung anregen. Also nicht nach dem Gebot irgend eines göttlichen Rechtes oder durch die allgemeinen Grundlagen des göttlichen Gesetzes belehrt haben die Erzväter Gott Opfer dargebracht, sondern bloß nach der in jener Zeit herrschenden Gewohnheit. Wenn sie es aber doch auf den Befehl eines anderen getan haben, so konnte dieser Befehl nur in dem Rechte des Staates bestehen, in welchem sie lebten, ein Befehl, an den sie eben (wie ich schon an dieser Stelle und auch im 3. Kapitel bei der Erwähnung des Melchisedek bemerkt habe) gebunden waren.

Damit glaube ich meine Ansicht durch die Autorität der Schrift bestätigt zu haben. Es bleibt mir noch übrig, zu zeigen, auf welche Weise und in welcher Hinsicht die Ceremonien dazu dienten, das hebräische Reich zu erhalten und zu festigen. Ich will es so kurz wie möglich aus den allgemeinen Grundlagen zeigen.

[Ed.pr.58—59. Vloten A 435—436. B 14—15. Bruder §§ 15—17.]

Die Gesellschaft ist überaus nützlich und höchst notwendig, nicht nur um vor den Feinden in Sicherheit zu leben, sondern auch um bei vielen Dingen eine Ersparnis zu erzielen. Denn wollten die Menschen sich nicht gegenseitig Hülfe leisten, so würde es ihnen an Geschick und Zeit fehlen, sich nach Möglichkeit zu erhalten und zu ernähren. Denn nicht jeder ist in gleicher Weise zu allem befähigt, und der einzelne wäre nicht im Stande, sich das zu beschaffen, was er am notwendigsten braucht. Kraft und Zeit, meine ich, würden dem einzelnen fehlen, wenn er allein ackern, säen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen und noch viele andere zum Leben notwendige Arbeiten verrichten müßte, ganz zu schweigen von den Künsten und Wissenschaften, die zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zu ihrer Glückseligkeit höchst notwendig sind. Wir sehen ja, daß alle, die ohne Staatsverband barbarisch leben, ein elendes, fast tierisches Leben führen, und daß sie sich trotzdem das wenige, was sie haben, so elend und plump es auch ist, nur durch gegenseitige Hülfe von irgend welcher Art verschaffen.

Wenn nun die Menschen von Natur so beschaffen wären, daß sie nur das begehrten, worauf die wahre Vernunft sie verweist, dann brauchte sicherlich die Gesellschaft keine Gesetze, sondern es würde vollauf genügen, den Menschen die wahren Sittengesetze zu lehren, damit sie von sich aus mit vollem und freiem Entschluß das täten, was wahrhaft nützlich ist. Die menschliche Natur ist aber ganz anders beschaffen. Ihren Nutzen suchen zwar alle, aber keineswegs nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, sondern meist von der Begierde und den Gemütsaffekten beherrscht (die die Rücksicht auf die Zukunft und andere Rücksichten nicht kennen), streben sie nach den Dingen und halten sie für nützlich. Daher kommt es, daß keine Gesellschaft bestehen kann ohne Regierung und Gewalt und folglich auch nicht ohne Gesetze, welche die Begierden der Menschen und ihren zügellosen Ungestüm mäßigen und zurückhalten. Trotzdem läßt sich

[Ed. pr. 59. Vloten A 436, B 15—16. Bruder §§ 18—22.]

die menschliche Natur nicht ohne weiteres zwingen, und wie der Tragiker Seneca sagt: „*Gewaltherrschaft hat niemand lang behauptet, gemäßigt ist die Herrschaft nur von Dauer*“. Denn solange die Menschen nur aus Furcht handeln, tun sie etwas, dem ihr Wille am meisten widerstrebt, und denken nicht an die Nützlichkeit und Notwendigkeit dessen, was sie tun sollen, sondern sind nur darauf bedacht, nicht auf Leib und Leben angeklagt zu werden. Ja sie können nicht umhin, sich über das Unglück oder den Schaden des Herrschers zu freuen, auch wenn es mit großem Schaden für sie selbst verbunden ist; sie müssen ihm alles Übel wünschen und, wo sie können, auch zufügen. Auch können die Menschen nichts so wenig ertragen, als ihresgleichen zu dienen und sich von ihnen regieren zu lassen. Schließlich ist nichts so schwer, als den Menschen die ihnen einmal zugestandene Freiheit wieder zu nehmen.

Hieraus folgt erstens, daß entweder die ganze Gesellschaft womöglich gemeinschaftlich die Regierung in der Hand behalten muß, so daß alle sich selbst und keiner seines Gleichen dienen muß, oder wenn wenige oder nur einer die Regierung inne hat, daß dieser dann etwas vor der gewöhnlichen Menschennatur voraus haben oder wenigstens das Volk nach Kräften davon überzeugen muß. Weiter folgt daraus, daß die Gesetze bei jeder Regierung so eingerichtet werden müssen, daß die Menschen nicht so sehr durch die Furcht als durch die Hoffnung auf ein Gut, das ihnen begehrenswert ist, in Schranken gehalten werden; denn auf diese Weise erfüllt jeder eifrig seine Pflicht. Weil endlich der Gehorsam darin besteht, daß man bloß auf die Autorität des Befehlenden hin seine Gebote ausführt, so folgt daraus, daß in einer Gesellschaft, deren Regierung in den Händen aller liegt und bei der die Gesetze auf Grund allgemeiner Zustimmung erlassen werden, von Gehorsam nicht die Rede sein kann und daß das Volk gleich frei bleibt, ob in einer solchen Gesellschaft die Gesetze vermindert oder vermehrt werden, weil es nicht

auf fremde Autorität hin, sondern mit seiner eigenen Zustimmung handelt. Das Gegenteil ist der Fall, wo ein einzelner die Regierung unumschränkt inne hat; denn dann werden alle Regierungsbefehle bloß auf die Autorität des einen hin vollzogen. Dabei wird es schwer fallen, wenn das Volk nicht von vorne herein zu blindem Gehorsam erzogen ist, ihm nötigen Falls neue Gesetze zu geben oder ihm die einmal zugestandene Freiheit wieder zu nehmen.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen beschränken wir uns wieder auf den hebräischen Staat. Als die Hebräer aus Ägypten zogen, waren sie an das Recht keines anderen Volkes mehr gebunden, und es stand ihnen also frei, neue Gesetze nach Belieben zu erlassen oder sich ein neues Recht zu schaffen und ein Reich, wo sie wollten, und Länder, welche sie wollten, in Besitz zu nehmen. Sie waren jedoch zu nichts weniger fähig, als sich ein weises Recht zu schaffen und die Regierung gemeinschaftlich zu leiten. Denn fast alle waren von ungebildetem Geiste und durch die elende Knechtschaft verkommen. Die Regierung mußte daher in den Händen eines einzelnen bleiben, der den übrigen Befehle gab und sie mit Gewalt zwang, der ihnen schließlich Gesetze vorschrieb und der später diese Gesetze auslegte. Diese Regierung aber konnte Moses leicht innehaben, weil er an göttlicher Kraft die anderen übertraf und das Volk davon überzeugte und es durch viele Zeugnisse bewies (s. 2. Buch Mose, Kap. 14, letzter Vers und Kap. 19, V. 9). Er hat also durch die göttliche Kraft, von der er erfüllt war, ein Recht begründet und dem Volke vorgeschrieben; dabei hatte er aber sehr darauf acht, daß das Volk nicht aus Furcht, sondern von selbst seine Pflicht tun sollte. Zwei Umstände haben ihn hauptsächlich dazu gezwungen: der widerspenstige Sinn des Volkes (das sich durch Gewalt allein nicht zwingen ließ) und der bevorstehende Krieg. Sollte dieser einen glücklichen Verlauf nehmen, so war es nötig, die Soldaten eher zu ermahnen, als sie durch Strafen und Drohungen zu schrecken; denn

[Ed. pr. 60–61. Vloten A 437–438, B 16–17. Bruder §§ 25–28.]

auf diese Weise war jeder mehr darauf bedacht, sich durch Tüchtigkeit und Heldenmut auszuzeichnen, als nur eben der Strafe zu entgehen.

Aus diesem Grunde also führte Moses durch göttliche Kraft und auf göttlichen Befehl die Religion im Staate ein, damit das Volk weniger aus Furcht als aus Verehrung seine Pflicht erfülle. Dann verpflichtete er sie durch Wohltaten und verhieß ihnen von Gottes wegen vieles für die Zukunft. Auch gab er keine besonders strengen Gesetze, wie mir jeder gern zugeben wird, der sich mit ihnen beschäftigt hat, besonders wenn er die Umstände ins Auge faßt, die zur Verurteilung eines Angeklagten erforderlich waren. Damit endlich das Volk, das unter eigenem Rechte nicht stehen konnte, dem Regierenden blinden Gehorsam leiste, überließ er keine Handlung dem Belieben der Menschen, die ja an Knechtschaft gewöhnt waren. Was das Volk auch tat, immer war es verpflichtet, an das Gesetz zu denken und Gebote zu erfüllen, die allein von dem Gutdünken des Regierenden abhängig waren. Nicht nach eigenem Belieben, sondern nur nach dem festen und bestimmten Befehl des Gesetzes durften sie ackern, säen und ernten, ebenso durften sie nichts essen, nichts anziehen, nicht Haar und Bart scheren, sich nicht ergötzen, überhaupt nichts tun als nach den Befehlen und Geboten, die im Gesetze vorgeschrieben waren. Und nicht allein das, sie mußten auch an den Türpfosten, an den Händen und zwischen den Augen gewisse Zeichen haben, die sie beständig an den Gehorsam gemahnen sollten.

Dies also war der Zweck der Ceremonien: die Menschen sollten nichts nach eigenem Gutdünken, sondern alles auf fremden Befehl tun und beständig in ihrem Tun und Denken bekennen, daß sie ganz und gar nicht unter eigenem, sondern nur unter fremdem Rechte stünden. Aus dem allen geht sonnenklar hervor, daß die Ceremonien nichts zur Glückseligkeit beitragen, daß die Ceremonien des Alten Testaments, ja daß das ganze mosaische Gesetz nur das hebräische

[Ed. pr. 61—62. Vloten A 438, B 17. Bruder §§ 28—31.]

Reich und folglich auch nur leibliche Vorteile im Auge hatten.

Was nun die *christlichen Ceremonien* angeht, die Taufe, das Abendmahl, die Feste und die äußerlichen Gebete und was sonst etwa noch in der ganzen Christenheit im Gebrauch ist und immer war, so sind sie, falls sie überhaupt von Christus oder von den Aposteln eingesetzt wurden (worüber ich noch nicht völlig sicher bin), nur als äußerliche Zeichen der allgemeinen Kirche eingesetzt worden, aber nicht als Dinge, die zur Glückseligkeit etwas beitragen oder irgend welche Heiligkeit in sich bergen. Sind auch diese Ceremonien nicht mit Rücksicht auf die Regierung eingesetzt worden, so doch mit Rücksicht auf die ganze Gesellschaft. Darum ist derjenige, der allein lebt, durchaus nicht an sie gebunden, ja wer in einem Reiche lebt, in dem die christliche Religion verboten ist, der muß sich dieser Ceremonien enthalten und wird doch glücklich leben können. Ein Beispiel dafür bietet das *japanische Reich*. Dort ist die christliche Religion verboten, und die dort wohnenden *Niederländer* müssen sich nach Anordnung der *Ostindischen Compagnie* jedes äußeren Gottesdienstes enthalten. Das brauche ich wohl nicht noch durch eine andere Autorität zu bestätigen, und obwohl es mir ein Leichtes wäre, es auch aus den Grundlagen des Neuen Testamentes abzuleiten und überdies wohl mit klaren Zeugnissen zu belegen, so will ich es doch lieber unterlassen, weil es mich zu anderem drängt. Ich gehe also zu dem über, was ich mir an zweiter Stelle in diesem Kapitel vorgenommen habe, nämlich für wen und in welcher Beziehung der *Glaube* an die *Geschichten* in den heiligen Schriften notwendig ist. Um es mit Hülfe der natürlichen Erleuchtung festzustellen, scheint mir dies der geeignete Weg.

Will jemand die Menschen zu einer Meinung bekehren oder von einer solchen abbringen, die nicht an sich bekannt ist, so muß er, um Glauben zu finden, seine Sache aus bereits Zugegebenem ableiten

[Ed. pr. 62. Vloten A 439, B 18. Bruder §§ 31—35.]

und die Leute durch die Erfahrung oder durch die Vernunft überzeugen, d. h. entweder durch sinnlich wahrnehmbare Tatsachen oder durch Verstandesaxiome, die an sich bekannt sind. Ist aber die Erfahrung nicht derart, daß sie klar und deutlich erkannt wird, so kann sie zwar den Menschen überzeugen, aber sie wird doch auf den Verstand nicht den Eindruck machen und nicht so alle Nebel zerstreuen, wie eine Lehre, die bloß aus Verstandesaxiomen, d. h. bloß aus dem Vermögen des Verstandes und seiner Ordnung im Begreifen abgeleitet ist, zumal wenn es sich um etwas Geistiges handelt, das gar nicht unter die Sinne fällt. Die Ableitung aus bloßen Verstandesbegriffen erfordert aber in der Regel eine mannigfache Verkettung von Begriffen, zudem noch die äußerste Vorsicht und Umsicht und die äußerste Zurückhaltung, alles Eigenschaften, die sich nur selten bei den Menschen finden. Darum wollen sich die Menschen lieber von der Erfahrung belehren lassen, als alle ihre Begriffe aus wenigen Axiomen ableiten und miteinander verknüpfen. Will also jemand einem ganzen Volke, um nicht zu sagen der ganzen Menschheit, eine Lehre übermitteln, damit jeder sie in jeder Beziehung verstehe, so muß er seinen Gegenstand ganz allein aus der Erfahrung bekräftigen und seine Gründe und die Definitionen seiner Lehren der Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes, das doch den größten Teil der Menschheit bildet, in der Hauptsache anpassen; er darf sie aber nicht verknüpfen und auch keine Definitionen geben, die der besseren Verknüpfung der Gründe dienen; sonst wird er nur für Gelehrte schreiben, d. h. er wird nur von verhältnismäßig sehr wenigen verstanden werden.

Da nun die gesamte Schrift zunächst für ein ganzes Volk und weiterhin für die Menschheit überhaupt offenbart worden ist, mußte ihr Inhalt im wesentlichen der Fassungskraft des Volkes angepaßt und bloß aus der Erfahrung bestätigt werden. Ich will die Sache klarer auseinandersetzen.

[Ed. pr. 62—63. Vloten A 439—440, B 18—19. Bruder §§ 35—38.]

Die rein spekulativen Lehren der Schrift sind in der Hauptsache folgende: es gibt einen Gott oder ein Wesen, das alles geschaffen hat und mit der höchsten Weisheit leitet und erhält und für die Menschen Sorge trägt, versteht sich für solche, die fromm und rechtschaffen leben, während er die übrigen mit vielen Strafen heimsucht und von den Guten absondert. Dies begründet die Schrift bloß durch die Erfahrung, nämlich durch die Geschichten, die sie erzählt; sie gibt keine Definitionen von diesen Dingen, sondern paßt alle Worte und Gründe der Fassungskraft des Volkes an. Die Erfahrung kann zwar keine klare Erkenntnis dieser Dinge vermitteln, und sie vermag nicht zu lehren, was Gott ist und in welcher Weise er alles erhält und leitet und für die Menschen sorgt. Sie kann aber die Menschen soweit belehren und erleuchten, als erforderlich ist, ihrem Sinne Gehorsam und Demut einzuprägen. Daraus geht, wie ich glaube, mit völliger Klarheit hervor, für wen und in welchem Sinne der Glaube an die in der heiligen Schrift enthaltenen Geschichten notwendig ist. Ganz augenscheinlich folgt aus dem eben Gezeigten, daß ihre Kenntnis und der Glaube an sie nur für das gewöhnliche Volk höchst notwendig ist, weil sein Geist nicht im Stande ist, die Dinge klar und deutlich zu erfassen. Weiterhin folgt daraus: wer sie leugnet, weil er nicht glaubt, daß Gott existiert und für Dinge und Menschen sorgt, der ist gottlos; wer sie aber nicht kennt und trotzdem durch natürliche Erleuchtung das Dasein Gottes und die weiteren erwähnten Lehren kennt und den wahren Lebenswandel hat, der ist völlig glückselig, ja er ist glückseliger als das gewöhnliche Volk, weil er außer den wahren Anschauungen noch den klaren und deutlichen Begriff hat. Endlich folgt daraus: wer die Geschichten der Schrift nicht kennt und auch durch natürliche Erleuchtung nichts weiß, der ist zwar nicht gerade gottlos oder verstockt, aber doch auch kein rechter Mensch, ja fast ein Tier und besitzt keine Gabe Gottes.

Noch eines muß ich aber hier bemerken. Wenn

[Ed. pr. 63—64. Vloten A 440—441, B 19. Bruder §§ 38—41.]

ich sage, die Kenntnis der Geschichten sei für das gewöhnliche Volk höchst notwendig, so verstehe ich darunter nicht die Kenntnis sämtlicher Geschichten schlechthin, die sich in der heiligen Schrift finden, sondern nur der wesentlichen, die allein und ohne die übrigen die gedachte Lehre recht augenfällig darlegen und die Gemüter der Menschen zu bewegen am meisten fähig sind. Denn wären alle Geschichten der Schrift notwendig, um jene Lehre zu beweisen, und könnte ein Schluß nur der gesamten Betrachtung schlechthin aller in ihr enthaltenen Geschichten entnommen werden, dann möchte wahrhaftig der Beweis und das Erschließen jener Lehre die Fassungskraft und das Vermögen der Menschen überhaupt und nicht nur des Volkes übersteigen. Denn wer könnte eine so große Zahl von Geschichten zugleich ins Auge fassen mit all ihren Nebenumständen und den einzelnen Lehren, die aus der Fülle so verschiedener Geschichten zu entnehmen sind. Ich wenigstens bin nicht überzeugt davon, daß jene Männer, die uns die Schrift in der Gestalt, in der wir sie besitzen, hinterlassen haben, einen solchen Riesengeist besaßen, daß sie im Stande gewesen wären, den Gang eines solchen Beweises zu verfolgen. Noch viel weniger aber vermag ich zu glauben, daß man die Lehre der Schrift nur verstehen könne, wenn man vom Streit des Isaak, vom Rat des Ahitophel an Absalon, vom Bürgerkrieg zwischen Juda und Israel und von anderen derartigen Berichten gehört hat, oder daß den ersten Juden, die zu Mosis Zeiten lebten, die Lehre nicht gerade so leicht aus der Geschichte zu beweisen war wie den Zeitgenossen Esras. Doch hierüber später ausführlicher.

Das gewöhnliche Volk braucht also nur die Geschichten zu kennen, die am meisten seinen Sinn zu Gehorsam und Demut zu bewegen vermögen. Das Volk selbst aber ist nicht hinreichend befähigt, sich ein Urteil über sie zu bilden, wie es denn mehr an den Erzählungen und an dem sonderbaren und unerwarteten Ausgang der Dinge, als gerade an der Lehre

[Ed. pr. 64—65. Vloten A 441, B 20. Bruder §§ 41—44.]

der Geschichten sein Gefallen hat. Darum genügt es nicht, wenn das Volk die Geschichten liest; es braucht dazu noch Geistliche oder Diener der Kirche, die es bei der Schwachheit seines Geistes belehren.

Um jedoch von meinem Vorhaben nicht abzuirren, sondern das zu zeigen, was ich mir in erster Linie vorgenommen habe, schließe ich nun, daß der Glaube an irgendwelche Geschichten zum göttlichen Gesetz nicht gehört und auch die Menschen an sich nicht glückselig macht, ja überhaupt nur hinsichtlich der Lehre von Nutzen ist, in welcher Hinsicht allein die einen Geschichten den Vorzug vor den anderen verdienen können. Der Vorzug, den also die Erzählungen im Alten und Neuen Testament vor den übrigen weltlichen Erzählungen und unter ihnen die einen von den anderen verdienen, besteht demnach nur in den heilsamen Anschauungen, die sie vermitteln. Wenn darum einer die Geschichten der Heiligen Schrift liest und sie in allen Stücken glaubt, aber dabei nicht auf die Lehre acht hat, die sie verkünden sollen, und sein Leben nicht bessert, der hätte gerade so gut den Koran oder die Schauspiele der Dichter oder einfache Chroniken mit der im Volke üblichen Aufmerksamkeit lesen können. Umgekehrt wer sie gar nicht kennt und trotzdem heilsame Anschauungen und den wahren Lebenswandel hat, der ist unbedingt glückselig und hat in Wahrheit Christi Geist in sich. Die Juden sind freilich ganz der entgegengesetzten Meinung. Sie behaupten, die wahren Anschauungen und der wahre Lebenswandel helfen nichts zur Glückseligkeit, solange die Menschen sie bloß der natürlichen Erleuchtung verdanken und nicht den Lehren, die dem Moses prophetisch offenbart worden sind. Das nämlich wagt Maimonides, Kap. 8 der Könige, Gesetz 11 offen zu behaupten mit den folgenden Worten: כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא: זהוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת

[Ed. pr. 65. Vloten A 441—442, B 20—21. Bruder §§ 44—47.]

אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם: *„Jeder, der die sieben Gebote annimmt*[1]) *und gewissenhaft beobachtet, gehört zu den Frommen der Völker und ist ein Erbe der zukünftigen Welt, und zwar sofern er sie annimmt und beobachtet, weil Gott sie im Gesetze vorgeschrieben und uns durch Moses offenbart hat, daß sie schon vorher den Söhnen des Noah vorgeschrieben waren. Wer sie aber nur von der Vernunft geleitet beobachtet, ist kein Einheimischer und gehört nicht zu den Frommen noch zu den Weisen der Völker*". Dies sind die Worte des Maimonides, denen R. Joseph, Sohn des Schem Tob, in seinem Kebod Elohim oder *Herrlichkeit Gottes* benannten Buche hinzufügt: obwohl Aristoteles (der nach seiner Meinung die beste Ethik geschrieben hat und den er mehr als alle anderen schätzt) nichts von allem, was zur wahren Ethik gehört und was er selbst in seiner Ethik bringt, außer acht gelassen hat, sondern alles gewissenhaft beobachtet, so konnte ihm das doch zu seinem Heile nichts nützen, weil er seine Lehre nicht der prophetischen Offenbarung Gottes, sondern bloß der Vorschrift der Vernunft verdankte. Daß aber all das bloße Hirngespinste sind, die weder auf Vernunftgründe noch auf die Autorität der Schrift sich stützen können, wird wohl jedem, der es aufmerksam liest, klar werden. Darum genügt zu seiner Widerlegung, es angeführt zu haben. Ebensowenig habe ich die Absicht, die Meinung derer zu widerlegen, die behaupten, die natürliche Erleuchtung könne nichts Richtiges über dasjenige lehren, was die ewige Seligkeit betrifft. Sie selbst, die sich ja keine richtige Vernunft zuerkennen, können dies durch keinen Vernunftgrund beweisen; und wenn sie etwas über der Vernunft zu besitzen sich rühmen, so ist das ein reines Hirngespinst und noch weit unter der

[1]) Die Juden glauben nämlich, Gott habe dem Noah sieben Gebote gegeben und an sie seien alle Völker gebunden, nur den Hebräern habe er noch viele andere gegeben, um sie glücklicher zu machen als die übrigen.

[Ed. pr. 66. Vloten A 442—443, B 21—22. Bruder §§ 47—49.]

Vernunft, wie ja ihr gewöhnlicher Lebenswandel schon genugsam erkennen läßt. Doch ist es nicht nötig, noch offener davon zu reden.

Nur das will ich noch hinzufügen, daß wir einen jeden aus seinen Werken erkennen können. Wer reich ist an solchen Früchten wie Liebe, Freude, Friedfertigkeit, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut und Keuschheit, wider solche ist das Gesetz nicht (wie Paulus im Brief an die Galater, Kap. 5, V. 22 sagt); der ist, mag er nun bloß durch die Vernunft oder bloß durch die Schrift belehrt sein, in Wahrheit von Gott belehrt und allerwege glückselig. Hiermit ist alles, was ich über das göttliche Gesetz sagen wollte, erledigt.

[Ed. pr. 66. Vloten A 443, B 22. Bruder §§ 49—50.]

Sechstes Kapitel.

Von den Wundern.

Wie man ein Wissen, das die menschliche Fassungskraft übersteigt, göttlich nennt, so pflegt man auch ein Werk, dessen Ursache unbekannt ist, göttlich oder Gottes Werk zu nennen. Denn das gewöhnliche Volk meint, Gottes Macht und Vorsehung offenbare sich am klarsten, wenn ihm in der Natur etwas Ungewohntes begegnet, das im Widerspruch zu der Anschauung von der Natur steht, die es sich aus täglicher Gewohnheit gebildet hat, besonders wenn das Ereignis ihm einen Nutzen oder Vorteil bedeutet. Darum glaubt das Volk, das Dasein Gottes könne durch nichts so klar bewiesen werden, als wenn die Natur anscheinend ihre Ordnung nicht einhält, und deshalb, meint es, leugnen alle, welche die Dinge und die Wunder durch natürliche Ursachen erklären oder zu verstehen suchen, Gott oder wenigstens Gottes Vorsehung. Man nimmt nämlich an, Gott sei nicht tätig, solange die Natur in gewohnter Ordnung tätig ist, und umgekehrt, die Macht der Natur und die natürlichen Ursachen seien außer Wirksamkeit, solange Gott tätig ist. Man stellt also zwei der Zahl nach unterschiedene Mächte vor, die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge, welch letztere von Gott allerdings in gewisser Weise bestimmt oder (wie man heutzutage meistens will) von Gott geschaffen ist. Was sie aber unter den beiden, und was sie unter Gott und Natur verstehen, wissen sie selbst nicht, es sei denn, daß sie sich die Macht Gottes wie die Herrschaft einer königlichen Majestät, die

[Ed. pr. 67. Vloten A 443—444, B 22—23. Bruder §§ 1—3.]

Macht der Natur aber als Kraft und Antrieb vorstellen. Daher nennt das Volk die außergewöhnlichen Werke der Natur Wunder oder Werke Gottes und will teils aus Verehrung, teils aus Lust am Widerspruch denen gegenüber, die die Naturwissenschaften pflegen, nichts von den natürlichen Ursachen der Dinge wissen und begehrt nur solche Dinge zu hören, die es am wenigsten kennt und deshalb am meisten bewundern kann. Die Menge kann ja Gott nicht anders verehren und alles auf seine Herrschaft und seinen Willen zurückführen, als wenn sie die natürlichen Ursachen wegdenkt und die Dinge außerhalb der natürlichen Ordnung sich vorstellt, und um Gottes Macht recht zu bewundern, muß sie die Macht der Natur sich gleichsam von Gott unterworfen denken. Dies scheint sich von den ersten Juden herzuschreiben, welche ihre Wunder erzählten, um die Heiden ihrer Zeit, die sichtbare Götter anbeteten, die Sonne, den Mond, die Erde, das Wasser, die Luft usw., zu überzeugen und ihnen zu beweisen, daß jene Götter schwach und unbeständig oder veränderlich seien und unter der Herrschaft des unsichtbaren Gottes, wobei sie ihnen obendrein noch zu beweisen suchten, daß die ganze Natur durch die Herrschaft des von ihnen angebeteten Gottes zu ihrem Vorteil geleitet werde. Das gefiel den Menschen so gut, daß sie bis auf den heutigen Tag nicht müde wurden, Wunder zu erdichten, damit man sie für die Bevorzugten Gottes und für den Endzweck halte, für den Gott alles geschaffen hat und ständig leitet. Welche Anmaßung erlaubt sich nicht die Torheit des Volkes, weil es weder von Gott noch von der Natur einen richtigen Begriff hat, weil es Gottes Beschlüsse mit den Beschlüssen der Menschen verwechselt und weil es sich endlich die Natur derart begrenzt vorstellt, daß es den Menschen für ihren Mittelpunkt hält.

Die Anschauungen und Vorurteile der Menge über die Natur und die Wunder habe ich hier mit hinreichender Ausführlichkeit auseinandergesetzt. Um aber meinen Gegenstand der Ordnung nach darzu-

[Ed. pr. 67—68. Vloten A 444—445, B 23. Bruder §§ 3—6.]

legen, will ich zeigen: 1. daß nichts gegen die Natur geschieht, daß diese vielmehr eine ewige, feste und unveränderliche Ordnung innehält, und zugleich, was man unter Wunder zu verstehen hat; 2. daß wir aus den Wundern weder das Wesen noch die Existenz und folglich auch nicht die Vorsehung Gottes erkennen können, daß vielmehr all das weit besser aus der festen und unwandelbaren Ordnung der Natur begriffen werden kann; 3. will ich aus einigen Beispielen der Schrift zeigen, daß die Schrift selbst unter den Ratschlüssen oder Willensakten Gottes und folglich auch unter seiner Vorsehung nichts anderes versteht, als eben die Ordnung der Natur, wie sie aus ihren ewigen Gesetzen mit Notwendigkeit folgt; 4. endlich will ich handeln von der Auslegung der Wunder in der Schrift und von anderem, was in erster Linie über die Wundererzählungen zu bemerken ist. Das ist es in der Hauptsache, was in den Kreis dieses Kapitels gehört und was meines Erachtens außerdem für den Zweck des ganzen Werkes von nicht geringer Bedeutung ist.

Der erste Satz läßt sich leicht aus dem beweisen, was ich im 4. Kapitel vom göttlichen Gesetz gezeigt habe, daß nämlich alles, was Gott will oder bestimmt, ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließt. Daraus, daß es keinen Unterschied zwischen Gottes Verstand und Gottes Willen gibt, habe ich bewiesen, daß es ganz dasselbe ist, ob wir sagen, Gott wolle etwas oder Gott erkenne es. Mit derselben Notwendigkeit, mit der aus der göttlichen Natur und Vollkommenheit folgt, daß Gott ein Ding, so wie es ist, erkennt, aus derselben Notwendigkeit folgt auch, daß Gott es, so wie es ist, will. Da aber alles nur nach dem göttlichen Ratschluß allein mit Notwendigkeit wahr ist, so folgt daraus mit völliger Klarheit, daß die allgemeinen Naturgesetze nur Gottes Ratschlüsse sind, die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen. Wenn daher in der Natur etwas geschehen würde, das mit ihren allgemeinen Gesetzen im Widerspruch stünde, so würde

[Ed. pr. 68. Vloten A 445, B 23—24. Bruder §§ 6—9.]

es auch dem Ratschluß, dem Verstand und der Natur Gottes notwendig widersprechen; oder wenn jemand behaupten wollte, Gott tue etwas entgegen den Naturgesetzen, so müßte er zugleich auch behaupten, Gott tue etwas seiner eigenen Natur entgegen, was höchst widersinnig ist. Das könnte auch leicht daraus bewiesen werden, daß die Macht der Natur die göttliche Macht und Fähigkeit selber ist, die göttliche Macht aber das eigenste Wesen Gottes; doch will ich hier lieber nicht darauf eingehen.

Es geschieht also in der Natur[1]) nichts, was mit ihren allgemeinen Gesetzen im Widerspruch stünde, aber ebenso wenig etwas, das mit ihnen nicht übereinstimmt oder nicht aus ihnen folgt. Denn alles, was geschieht, geschieht nach dem Willen und dem ewigen Ratschluß Gottes, d. h., wie gesagt, alles, was geschieht, geschieht nach Gesetzen und Regeln, die ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen. Die Natur also beobachtet die Gesetze und Regeln, welche ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen, gleichwohl immer, auch wenn sie uns nicht alle bekannt sind, beobachtet somit auch eine feste und unveränderliche Ordnung. Nie wird die gesunde Vernunft auf den Gedanken kommen, der Natur eine begrenzte Macht und Fähigkeit zuzuschreiben und zu behaupten, ihre Gesetze seien nur für bestimmte Fälle, aber nicht für alle passend. Denn wenn die Fähigkeit und Macht der Natur die Fähigkeit und Macht Gottes selber ist, die Gesetze und Regeln der Natur aber die Ratschlüsse Gottes selbst, dann müssen wir ohne weiteres annehmen, daß die Macht der Natur unbeschränkt ist und ihre Gesetze so umfassend sind, daß sie auf alles, was der göttliche Verstand begreift, sich erstrecken. Denn was anderes müßte man sonst annehmen, als daß Gott die Natur so ohnmächtig geschaffen habe und ihr so unwirksame Gesetze und Regeln gegeben,

[1]) Ich verstehe hier unter Natur nicht allein die Materie und ihre Affektionen, sondern außer der Materie noch unzähliges andere.

[Ed. pr. 69. Vloten A 445—446, B 24. Bruder §§ 9—12.]

daß er ihr oft von neuem zu Hülfe kommen muß, wenn er sie erhalten und die Dinge seinem Wunsch gemäß geschehen lassen will? Eine solche Annahme ist aber, glaube ich, von der Vernunft sehr weit entfernt.

Daraus nun, daß in der Natur nichts geschieht, was nicht aus ihren Gesetzen folgt, und daß ihre Gesetze sich auf alles erstrecken, was auch der göttliche Verstand selbst begreift, und daß endlich die Natur eine feste und unwandelbare Ordnung innehält, daraus folgt mit völliger Klarheit, daß das Wort Wunder nur mit Beziehung auf die menschliche Anschauungsweise verstanden werden kann und nichts anderes bedeutet als ein Werk, dessen natürliche Ursache wir nicht nach dem Beispiel eines anderen gewohnten Dinges erklären können, oder das wenigstens der nicht erklären kann, der von einem Wunder schreibt oder spricht. Ich könnte zwar sagen, ein Wunder sei etwas, dessen Ursache aus den Grundgesetzen der natürlichen Dinge, soweit sie durch natürliche Erleuchtung bekannt sind, nicht erklärt werden könne. Weil aber die Wunder nach der Fassungskraft des Volkes geschehen sind, das von den Grundgesetzen der natürlichen Dinge überhaupt nichts weiß, so haben zweifellos die Alten alles das für ein Wunder gehalten, was sie nicht so erklären konnten, wie eben das Volk gewöhnlich die natürlichen Dinge erklärt, nämlich mit Hülfe des Gedächtnisses, indem es sich einer ähnlichen Sache erinnert, die es sich ohne Verwunderung vorzustellen pflegt. Das Volk meint nämlich, eine Sache dann völlig zu verstehen, wenn es sich nicht mehr über sie verwundert. Die Alten und fast alle bis auf den heutigen Tag hatten keine andere Norm für das Wunder als eben diese, und darum wird ohne Zweifel in den heiligen Schriften vieles als Wunder erzählt, dessen Ursachen sich aus den bekannten Grundgesetzen der natürlichen Dinge ohne Mühe erklären lassen. Ich habe schon oben im 2. Kapitel darauf hingewiesen, wie ich vom Stillstehen der Sonne zu Josuas Zeiten und von ihrem Zurückweichen

[Ed. pr. 69—70. Vloten A 446—447, B 25. Bruder §§ 12—15.]

zu Ahas' Zeiten sprach; doch will ich bald ausführlicher darauf eingehen und zwar bei der Erklärung der Wunder, die ich in diesem Kapitel in Aussicht gestellt habe.

Es ist nun an der Zeit, zum *zweiten Punkt* überzugehen und zu zeigen, daß wir weder Gottes Wesen noch seine Existenz noch seine Vorsehung aus den Wundern zu verstehen vermögen, daß sie im Gegenteil viel besser aus der festen und unwandelbaren Ordnung der Natur einzusehen sind. Um dies zu beweisen, verfahre ich so. Da die Existenz Gottes nicht an sich bekannt ist[1]), muß sie notwendig aus Begriffen erschlossen werden, deren Wahrheit so fest und unerschütterlich ist, daß es keine Macht geben und keine gedacht werden kann, die diese Begriffe zu ändern im Stande wäre. Uns wenigstens müssen sie von dem Augenblick an, in dem wir die Existenz Gottes aus ihnen schließen, in dieser Weise erscheinen, wenn wir anders unseren Schluß nicht der Gefahr eines Zweifels aussetzen wollen. Denn wenn sich denken ließe, daß eben diese Begriffe von irgend welcher

---

[1]) *Anmerkung.* An der Existenz Gottes und damit auch an allem übrigen zweifeln wir so lange, als wir von Gott selbst keine klare und deutliche, sondern nur eine verworrene Idee haben. Denn wie derjenige, der die Natur des Dreiecks nicht richtig erkannt hat, auch nicht weiß, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, so sieht auch der, welcher die göttliche Natur verworren auffaßt, nicht ein, daß zur Natur Gottes das Existieren gehört. Damit aber die Natur Gottes klar und deutlich von uns begriffen werde, ist es notwendig, daß wir einige sehr einfache Begriffe, die man Gemeinbegriffe nennt, ins Auge fassen und mit ihnen jene Begriffe, die sich auf die göttliche Natur beziehen, verketten. Dann erst wird uns einleuchtend, daß Gott notwendig existiert und allgegenwärtig ist, und dann wird zugleich klar, daß alles, was wir begreifen, die Natur Gottes in sich schließt und durch sie begriffen wird, und endlich, das alles dasjenige wahr ist, was wir adäquat begreifen. Hierüber aber sehe man die Einleitung des Buches „Principien der Philosophie nach geometrischer Methode dargestellt".

[Ed. pr. 70. Vloten A 447, B 25. Bruder §§ 15—17.]

Macht geändert werden könnten, dann müßten wir an ihrer Wahrheit zweifeln und in der Folge auch an dem, was wir aus ihnen erschlossen haben, und wir könnten über nichts je zur Gewißheit kommen. Sodann wissen wir, daß nichts mit der Natur in Übereinstimmung oder im Widerstreit steht, was, wie ich zeigte, nicht auch mit ihren Grundgesetzen in Übereinstimmung oder im Widerstreit ist. Wenn es also denkbar wäre, daß in der Natur von irgend welcher Macht etwas geschehen könnte, das mit der Natur im Widerstreit wäre, so würde das jenen ersten Begriffen widerstreiten. Wir müßten es also entweder als widersinnig zurückweisen oder, wie eben gezeigt, an den ersten Begriffen und folglich auch an Gott und an allem Wissen überhaupt zweifeln. Weit entfernt also, daß die Wunder, sofern man darunter der Naturordnung widerstreitende Werke versteht, uns das Dasein Gottes bewiesen, könnten sie im Gegenteil uns daran zweifeln machen, da wir ohne sie völlig darüber gewiß sein dürfen, sobald wir nur wissen, daß alles der bestimmten und unveränderlichen Ordnung der Natur folgt.

Aber gesetzt auch, ein Wunder sei etwas, das durch natürliche Ursachen nicht zu erklären ist, so kann man das in doppeltem Sinn verstehen, entweder daß es zwar natürliche Ursachen besitzt, die aber vom menschlichen Verstand nicht zu ergründen sind, oder daß es nur Gott oder Gottes Willen als Ursache anerkennt. Da jedoch alles, was durch natürliche Ursachen geschieht, ebenfalls allein durch Gottes Macht und Willen geschieht, so muß es schließlich doch wieder darauf hinauslaufen, daß ein Wunder, mag es nun natürliche Ursachen haben oder nicht, ein Werk ist, das nicht ursächlich zu erklären ist, d. h. ein Werk, das die menschliche Fassungskraft übersteigt. Aus einem Werk aber und gar nun aus einem, das unsere Fassungskraft übersteigt, können wir keine Erkenntnis gewinnen. Denn was wir klar und deutlich erkennen, das muß entweder durch sich selbst oder durch ein anderes klar und deutlich Er-

[Ed. pr. 70—71. Vloten A 447—448, B 26. Bruder §§ 17—21.]

kanntes sich uns offenbaren. Darum können wir aus einem Wunder oder aus einem Werk, das unsere Fassungskraft übersteigt, weder Gottes Wesen noch seine Existenz noch überhaupt etwas von Gott und der Natur erkennen. Im Gegenteil, weil wir wissen, daß alles von Gott bestimmt und eingerichtet ist und die Wirkungen der Natur aus Gottes Wesen folgen, die Naturgesetze aber Gottes ewige Ratschlüsse und Willensakte sind, so müssen wir unbedingt schließen, daß wir Gott und Gottes Willen um so besser verstehen, je besser wir die natürlichen Dinge verstehen, und je klarer wir erkennen, wie sie von ihrer ersten Ursache abhangen und wie sie nach ewigen Naturgesetzen wirken. Darum können im Hinblick auf unseren Verstand mit viel mehr Recht diejenigen Werke, die wir klar und deutlich erkennen, Gottes Werke heißen und auf den Willen Gottes zurückgeführt werden als diejenigen, von denen wir gar nichts wissen, wenn sie auch das Vorstellungsvermögen sehr in Anspruch nehmen und die Menschen zur Bewunderung hinreißen. Denn nur jene Werke der Natur, die wir klar und deutlich erkennen, gewähren uns eine reinere Gotteserkenntnis und zeigen uns den Willen und die Ratschlüsse Gottes so klar wie möglich. Ein völliger Unsinn ist es also, zum Willen Gottes seine Zuflucht zu nehmen, wenn man etwas nicht versteht, — in der Tat eine lächerliche Art, seine Unwissenheit zu bekennen.

Ferner wenn wir auch aus den Wundern etwas schließen könnten, so könnten wir doch keineswegs die Existenz Gottes daraus schließen. Denn da das Wunder ein begrenztes Werk ist und überhaupt nur eine bestimmte und begrenzte Macht ausdrückt, können wir doch sicherlich aus einer solchen Wirkung nicht auf die Existenz einer Ursache schließen, deren Macht unendlich ist, sondern höchstens auf eine Ursache, deren Macht größer ist als die Wirkung. Ich sage höchstens, denn es könnte ja auch aus vielen zusammenwirkenden Ursachen ein Werk hervorgehen, dessen Kraft und Macht zwar kleiner ist als die Macht aller Ursachen zu-

[Ed.pr 71—72. Vloten A 448—449, B 26—27. Bruder §§ 22—24.]

sammen, aber weit größer als die Macht jeder einzelnen Ursache. Weil aber die Naturgesetze, wie schon gezeigt, sich ins Unendliche ausdehnen und gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit von uns begriffen werden und weil die Natur ihnen gemäß nach bestimmter und unveränderlicher Ordnung verfährt, so zeigen sie uns damit gewissermaßen die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes an.

Wir schließen also, daß wir durch Wunder Gott, seine Existenz und Vorsehung nicht kennen lernen können, sondern daß wir dies alles viel besser aus der festen und unwandelbaren Ordnung der Natur folgern. Ich gebrauche bei diesem Schlusse das Wort Wunder, insofern darunter nur ein Werk verstanden wird, das die menschliche Fassungskraft übersteigt oder zu übersteigen scheint. Denn sofern man annehmen wollte, daß es die Ordnung der Natur zerstöre oder durchbreche oder ihren Gesetzen widerstreite, so könnte es, wie eben gezeigt, nicht nur keine Gotteserkenntnis gewähren, es würde vielmehr die Gotteserkenntnis, die wir auf natürlichem Wege erlangt haben, uns nehmen und uns an Gott und an allem zweifeln machen.

Ich erkenne dabei auch keinen Widerspruch zwischen einem widernatürlichen und einem übernatürlichen Werke an, d. h. einem Werke, das nach der Meinung einiger zwar nicht der Natur widerstreitet, aber doch auch nicht von ihr hervorgebracht oder bewirkt werden kann. Denn da ein Wunder nicht außerhalb der Natur, sondern in der Natur selbst sich vollzieht, auch wenn man es für übernatürlich erklärt, so muß es die Ordnung der Natur durchbrechen, von der wir wissen, daß sie sonst nach Gottes Ratschluß fest und unveränderlich ist. Geschähe also in der Natur etwas, das aus ihren Gesetzen nicht folgte, so müßte es der Ordnung, die Gott in der Natur durch die allgemeinen Naturgesetze für alle Ewigkeit festgelegt hat, widerstreiten; es wäre also entgegen der Natur und ihren Gesetzen, und der Glaube daran würde uns also an allem zweifeln

[Ed. pr. 72. Vloten A 449, B 27. Bruder §§ 24—28.]

machen und dem Atheismus in die Arme führen. Damit glaube ich meine zweite Behauptung mit hinlänglich starken Gründen bewiesen zu haben, und ich kann daraus von neuem den Schluß ziehen, daß sowohl ein widernatürliches als auch ein übernatürliches Wunder der reine Unsinn ist, und daß deshalb unter Wunder in der Heiligen Schrift nichts anderes verstanden werden kann als ein Werk der Natur, das, wie gesagt, die menschliche Fassungskraft übersteigt oder zu übersteigen scheint.

Bevor ich nun zum dritten Punkt weiterschreite, will ich erst noch meine Ansicht, daß Gott nicht aus Wundern zu erkennen ist, durch die Autorität der Schrift bestätigen. Allerdings lehrt sie es nirgends offen, aber es kann doch leicht aus ihr erschlossen werden, namentlich daraus, daß Moses (5. Buch Mose, Kap. 13) gebietet, einen trügerischen Propheten, auch wenn er Wunder tue, zum Tode zu verurteilen. Er sagt nämlich: וּבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵלֶיךָ׃ לֹא תִשְׁמַע אֶל־דִּבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא וגוי כִּי מְנַסֶּה יְהוָֹה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם וגוי וְהַנָּבִיא הַהוּא יוּמָת וגוי „*Und* (wenn auch) *das Zeichen und Wunder kommt, davon er dir gesagt hat usw., so sollst du* (dennoch) *nicht gehorchen den Worten solches Propheten usw., denn der Herr euer Gott versucht euch usw. Jener Prophet* (also) *werde zum Tode verurteilt usw.*“ Daraus geht klar hervor, daß Wunder auch von falschen Propheten verrichtet werden können, und daß die Menschen, wenn sie nicht in der wahren Erkenntnis und Liebe Gottes recht fest sind, gerade so leicht auf Grund der Wunder falsche Götter wie den wahren Gott annehmen können. Er fügt nämlich hinzu: כִּי מְנַסֶּה יְהוָֹה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם וגוי „*Denn Jehovah euer Gott versucht euch, daß er erfahre, ob ihr ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele lieb habt*“. Ferner haben die Israeliten sich aus so vielen Wundern doch keinen richtigen Begriff von Gott bilden können, wie die Erfahrung selbst es bewiesen hat. Denn als sie sich einredeten, Moses sei von ihnen gegangen, da verlangten

sie von Aaron sichtbare Gottheiten, und ein Kalb — o Schande! — war die Idee von Gott, die sie sich schließlich aus so vielen Wundern gebildet hatten. Asaph, der so viele Wunder vernommen, zweifelte doch an der Vorsehung Gottes und wäre beinahe vom rechten Wege abgewichen, wenn er nicht schließlich doch die wahre Glückseligkeit erkannt hätte (s. Psalm 73). Auch Salomo, zu dessen Zeit das Glück der Juden in seiner höchsten Blüte stand, vermutet, daß alles durch Zufall geschehe. S. Prediger, Kap. 3, V. 19, 20, 21 und Kap. 9, V. 2, 3 ff. Schließlich waren beinahe alle Propheten sehr darüber im Unklaren, wie die Ordnung der Natur und die Geschicke der Menschen mit dem Begriff, den sie sich von der Vorsehung Gottes gebildet, in Einklang zu bringen wären. Die Philosophen dagegen, die nicht aus Wundern, sondern aus klaren Begriffen die Dinge zu erkennen suchen, sind sich immer sehr klar darüber gewesen, wenigstens soweit sie das wahre Glück allein in der Tugend und der Ruhe des Gemüts erblicken und nicht wollen, daß die Natur ihnen, sondern umgekehrt, daß sie der Natur gehorchen; denn sie wissen ja mit Bestimmtheit, daß Gott die Natur so leitet, wie es ihre allgemeinen Gesetze, aber nicht wie es die besonderen Gesetze der menschlichen Natur erfordern, und daß Gott somit nicht bloß auf die Menschheit, sondern auf die ganze Natur Rücksicht nimmt.

Aus der Schrift selbst geht also hervor, daß die Wunder keine wahre Gotteserkenntnis gewähren und auch die Vorsehung Gottes nicht klar zum Ausdruck bringen. Wenn man aber in der Schrift häufig findet, Gott habe Wunderzeichen gewirkt, um sich den Menschen kund zu tun, wie 2. Buch Mose, Kap. 10, V. 2, Gott habe die Ägypter getäuscht und Zeichen seiner selbst gegeben, damit die Israeliten erkennen sollten, daß er Gott sei, so folgt daraus noch nicht, daß die Wunder das in Wirklichkeit lehren, sondern nur, daß die Anschauungen der Juden derart waren, daß sie leicht durch diese Wunder zu überzeugen waren. Bereits oben im 2. Kapitel habe ich klar gezeigt, daß

die Gründe, die in den Prophezeiungen gebraucht oder aus der Offenbarung gebildet werden, nicht aus allgemeinen und gemeingültigen Begriffen entnommen sind, sondern aus Voraussetzungen, die zwar widersinnig, aber allgemein zugestanden waren, und aus den Anschauungen derer, denen die Offenbarungen zu teil wurden oder die der heilige Geist überzeugen wollte. Ich habe das mit vielen Beispielen belegt, auch mit dem Zeugnis des Paulus, der Grieche war mit den Griechen und Jude mit den Juden. Jene Wunder aber konnten zwar die Ägypter und Juden auf Grund von zugestandenen Voraussetzungen überzeugen, sie konnten aber keine wahre Idee und Erkenntnis Gottes gewähren, sondern sie nur zu dem Zugeständnis bringen, daß es eine Gottheit gebe, die mächtiger sei als alle ihnen bekannten Wesen, und die zudem für die Hebräer, denen damals alles wider Erwarten glücklich von statten ging, mehr als für alle anderen sorge, nicht aber, daß Gott für alle Menschen in gleicher Weise sorge, denn das kann allein die Philosophie lehren. Die Juden und alle, die nur aus dem verschiedenen Stand der menschlichen Dinge und aus dem ungleichen Schicksal der Menschen die Vorsehung Gottes kannten, waren überzeugt, daß die Juden Gott lieber gewesen als die übrigen Menschen, obgleich sie den übrigen, wie ich schon im 3. Kapitel gezeigt habe, an wahrer menschlicher Vollkommenheit durchaus nicht überlegen waren.

Ich gehe nun zum dritten Punkt weiter und will aus der Schrift zeigen, daß Gottes Ratschlüsse und Gebote und folglich auch Gottes Vorsehung in Wahrheit nichts anderes sind als die Ordnung der Natur. Ich meine damit: wenn die Schrift sagt, dies oder jenes sei von Gott oder mit Gottes Willen geschehen, so versteht sie darunter in Wahrheit nichts anderes, als daß es entsprechend den Gesetzen und der Ordnung der Natur geschehen sei, aber nicht, wie das Volk meint, daß die Natur so lange zu wirken aufgehört habe oder daß ihre Ordnung zeitweise unterbrochen gewesen. Indessen lehrt die Schrift solches, was sich

[Ed. pr. 74—75. Vloten A 451, B 29. Bruder §§ 36—39.]

nicht auf ihre Lehre bezieht, nicht unmittelbar, denn es ist nicht ihre Aufgabe (wie ich beim göttlichen Gesetz gezeigt habe), die Dinge nach ihren natürlichen Ursachen zu erklären noch rein spekulative Dinge zu lehren. Darum muß ich das, was ich hier im Auge habe, aus einigen Geschichten der Schrift, die zufällig weitläufiger und mit mehr Nebenumständen erzählt werden, durch Folgerungen entnehmen. Ich will also einige solche anführen.

Im 1. Buch Samuelis, Kap. 9, V. 15 und 16 wird erzählt, daß Gott dem Samuel offenbarte, er werde den Saul zu ihm schicken. Gott schickte ihn aber nicht so zu Samuel, wie gewöhnlich die Menschen den einen zum anderen schicken; vielmehr war diese Sendung Gottes nichts anderes als die Ordnung der Natur selbst. Saul suchte nämlich (wie im vorhergehenden Kapitel berichtet wird) die verlorenen Eselinnen, und schon dachte er ohne sie nach Hause zurückzukehren, da ging er doch auf den Rat seines Dieners zum Propheten Samuel, um von ihm zu erfahren, wo er sie finden könne. Aus der ganzen Erzählung geht nirgends hervor, daß Saul ein anderes Gebot Gottes hatte, zu Samuel zu gehen, als eben die Ordnung der Natur. In Psalm 105, V. 24 heißt es: Gott habe den Sinn der Ägypter gewandelt, daß sie die Israeliten haßten. Auch diese Umwandlung war vollkommen natürlich, wie aus dem 2. Buch Mose, Kap. 1 hervorgeht, wo der durchaus nicht geringfügige Grund angegeben wird, der die Ägypter bewog, die Israeliten in die Sklaverei zu zwingen. 1. Buch Mose, Kap. 9, V. 13 sagt Gott zu Noah, er werde seinen Regenbogen in die Wolken setzen. Auch diese Handlung Gottes ist natürlich nichts anderes als die Brechung und Zurückwerfung, welche die Sonnenstrahlen in den Wassertropfen erleiden. Psalm 147, V. 18 heißt die natürliche Bewegung und Wärme des Windes, durch die Reif und Schnee schmelzen, das Wort Gottes, und V. 15 heißen Wind und Kälte Gottes Wort und Spruch. Wind und Feuer heißen Psalm 104, V. 4 Boten und Diener Gottes, und derart

findet sich noch vieles in der Schrift, das ganz klar beweist, daß Gottes Ratschluß, Geheiß, Spruch und Wort nichts anderes ist als das Wirken und die Ordnung der Natur selbst. Darum kann kein Zweifel sein, daß alles, was in der Schrift erzählt wird, sich auf natürlichem Wege zugetragen hat und nur deshalb auf Gott zurückgeführt wird, weil die Schrift, wie ich gezeigt habe, nicht die Aufgabe hat, die Dinge nach ihren natürlichen Ursachen zu lehren, sondern nur solche Dinge zu erzählen, wie sie dem Vorstellungsvermögen tiefen Eindruck machen, und zwar in einer Methode und in einem Stile, wie er am ehesten dazu dient, Bewunderung zu erwecken und damit dem Gemüt des Volkes Verehrung einzuflößen.

Wenn sich nun manches in den heiligen Schriften findet, von dem wir die Ursachen nicht anzugeben wissen, und das außerhalb der Naturordnung, ja ihr entgegen geschehen zu sein scheint, so darf uns das nicht stutzig machen; wir müssen vielmehr ohne weiteres annehmen, daß das, was wirklich geschehen ist, auf natürlichem Wege geschah. Das findet seine Bestätigung darin, daß die Wunder von manchen Nebenumständen begleitet waren, wenn von diesen auch nicht immer berichtet wird, namentlich wenn die Darstellung in dichterischem Stil gehalten ist. Die Nebenumstände der Wunder, meine ich, zeigen klar, daß diese selbst natürliche Ursachen erfordern. So war es nötig, daß Moses Asche über sich in die Luft streute, damit die Ägypter von der Krätze befallen würden (s. 2. Buch Mose, Kap. 9, V. 10). Die Heuschrecken haben ebenfalls auf einen natürlichen Befehl Gottes, nämlich infolge eines Tag und Nacht wehenden Ostwindes das Land der Ägypter aufgesucht und es infolge eines sehr heftigen Westwindes wieder verlassen (s. 2. Buch Mose, Kap. 10, V. 14 und 19). Durch den gleichen Befehl Gottes öffnete auch das Meer den Juden einen Weg (s. 2. Buch Mose, Kap. 14, V. 21), nämlich durch den Südostwind, der die ganze Nacht hindurch sehr heftig wehte. Als ferner Elisa den Knaben, der

[Ed. pr. 76. Vloten A 452—453, B 30—31. Bruder §§ 43—46.]

für tot gehalten wurde, wieder erweckte, mußte er sich mehrere Male auf den Knaben legen, bis dieser wieder warm wurde und endlich die Augen aufschlug (s. 2. Buch der Könige, Kap. 4, V. 34 und 35). So werden auch im Evangelium Johannis, Kap. 9 einige Nebenumstände berichtet, deren sich Christus bediente, um den Blinden zu heilen, und so findet sich noch vieles andere in der Schrift, das zur Genüge beweist, daß die Wunder nicht den unbedingten Befehl Gottes, wie man sagt, sondern einen ganz anderen Befehl erfordern. Darum muß man annehmen, auch wenn die Nebenumstände der Wunder und ihre natürlichen Ursachen nicht immer und nicht vollständig angegeben werden, daß dennoch die Wunder nicht ohne solche sich zugetragen haben. Das geht auch aus 2. Buch Mose, Kap. 14, V. 27 hervor, wo nur berichtet wird, das Meer sei auf den bloßen Wink des Moses wiederum angeschwollen, ohne daß des Windes Erwähnung geschieht. Im Liede aber (Kap. 15, V. 10) heißt es, es sei dadurch geschehen, daß Gott mit seinem Wind (d. h. mit einem sehr heftigen Wind) geblasen habe. In der Erzählung ist also dieser Nebenumstand übergangen, und das Wunder erscheint dadurch um so größer.

Vielleicht wird man mir aber einwenden, daß wir in der Schrift doch vieles finden, was sich offenbar durch natürliche Ursachen nicht erklären läßt, wie etwa, daß die Sünden der Menschen oder ihre Gebete die Ursache von Regengüssen oder von der Fruchtbarkeit der Erde sein können oder daß der Glaube Blinde zu heilen vermag und anderes derart, das in der Bibel berichtet wird. Darauf glaube ich schon geantwortet zu haben, denn ich habe ja gezeigt, daß die Schrift die Dinge nicht nach ihren nächsten Ursachen lehrt, sondern sie nur in solcher Anordnung und mit solchen Redewendungen erzählt, wie sie die Menschen und namentlich das gewöhnliche Volk am ehesten zur Verehrung führen. Aus diesem Grunde redet die Schrift von Gott und von den Dingen sehr uneigentlich, weil sie eben nicht

[Ed. pr. 76—77. Vloten A 453, B 31. Bruder §§ 47—49.]

die Vernunft überzeugen, sondern auf die Phantasie und das Vorstellungsvermögen der Menschen einwirken und sie einnehmen will. Wollte die Schrift die Zerstörung eines Reiches so erzählen, wie es politische Geschichtschreiber zu tun pflegen, so würde das auf das Volk gar keinen Eindruck machen; den größten dagegen, wenn sie alles dichterisch ausmalt und auf Gott zurückführt, wie sie es zu tun pflegt. Wenn die Schrift also berichtet, die Erde sei wegen der Sünden der Menschen unfruchtbar oder Blinde würden um ihres Glaubens willen geheilt, so dürfen wir dem nicht mehr Gewicht beilegen, als wenn sie berichtet, Gott zürne wegen der Sünden der Menschen, er sei traurig, er bereue verheißene oder erwiesene Wohltat oder er erinnere sich beim Anblick eines Zeichens einer gegebenen Verheißung und noch vieles andere, was entweder dichterisch ausgedrückt oder nach den Anschauungen und Vorurteilen des Schreibers wiedergegeben ist.

Wir können also daraus unbedingt den Schluß ziehen, daß alle wirklichen Geschehnisse, von denen die Schrift berichtet, sich wie überhaupt alles notwendig nach den Naturgesetzen zugetragen haben. Findet sich irgend etwas, von dem man unumstößlich beweisen kann, daß es den Naturgesetzen widerstreitet oder sich nicht aus ihnen herleiten läßt, so muß man ohne weiteres annehmen, daß es von Frevlerhänden in die Heiligen Schriften eingefügt worden ist. Denn was gegen die Natur ist, ist auch gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist, ist widersinnig und darum auch zu verwerfen.

Es bleibt noch einiges wenige über die Auslegung der Wunder zu bemerken oder vielmehr zu wiederholen (denn das Hauptsächlichste ist bereits gesagt worden) und mit dem einen oder anderen Beispiel zu erläutern, wie ich es hier als Viertes in Aussicht gestellt habe. Ich will es deshalb tun, damit niemand durch falsche Auslegung eines Wunders voreilig meint, er habe in der Schrift etwas gefunden, was mit der natürlichen Erleuchtung im Widerspruch stünde.

[Ed. pr. 77. Vloten A 454, B 31—32. Bruder §§ 49—52.]

Es ist sehr selten, daß die Menschen etwas so einfach erzählen, wie es geschehen ist, ohne dem Berichte etwas von ihrem eigenen Urteil beizumischen. Sie werden sogar, wenn sie etwas Neues sehen oder hören, falls sie nicht sehr auf der Hut sind, von ihren vorgefaßten Meinungen, meist so stark beherrscht, daß sie etwas ganz anderes auffassen, als das, was sie wirklich sehen oder von dem sie hören, namentlich wenn das Geschehene die Fassungskraft des Erzählenden oder Hörenden übersteigt, und am meisten dann, wenn es für ihn selbst von Bedeutung ist, daß die Sache sich in einer bestimmten Weise zutrage. Daher kommt es, daß die Leute in ihren Chroniken und Geschichtsbüchern mehr ihre eigenen Anschauungen als die Geschehnisse selbst berichten, und daß ein und derselbe Fall von zwei Menschen mit verschiedenen Anschauungen so verschieden berichtet wird, daß man meint, von zwei verschiedenen Fällen sprechen zu hören; darum kann man ja auch leicht aus der bloßen Geschichtsdarstellung die Anschauungen der Chronisten und Geschichtschreiber ermitteln. Zur Bestätigung könnte ich viele Beispiele anführen, sowohl von Philosophen, die Naturgeschichte geschrieben haben, als auch von Chronisten. Ich halte es aber für überflüssig und will bloß einen Fall aus der Heiligen Schrift anführen; über die anderen möge sich der Leser selbst ein Urteil bilden.

Zu Josuas Zeiten glaubten die Hebräer (wie ich schon oben erwähnt habe), wie es ja das Volk noch tut, die Sonne bewege sich in ihrem sogenannten Tagesumlauf, die Erde aber stehe still. Dieser vorgefaßten Meinung paßten sie das Wunder an, das sich bei ihrem Kampf gegen jene fünf Könige ereignete. Sie erzählten nämlich nicht einfach, jener Tag sei ungewöhnlich lang gewesen, sondern Sonne und Mond seien still gestanden oder hätten in ihrem Laufe innegehalten. Das konnte ihnen damals von nicht geringem Nutzen sein, um die Heiden, die die Sonne anbeteten, davon zu überzeugen, und es ihnen durch die Erfahrung selbst zu beweisen, daß die Sonne

[Ed. pr. 78. Vloten A 454—455, B 32—33. Bruder §§ 53—55.]

unter der Macht einer anderen Gottheit stünde, auf deren Wink sie ihre natürliche Ordnung ändern müsse. Also teils aus religiösen Motiven, teils nach ihren vorgefaßten Meinungen haben sie die Sache ganz anders, als sie sich in Wirklichkeit zutragen konnte, aufgefaßt und dargestellt.

Um also die Wunder in der Schrift zu erklären und aus ihrer Darstellung den wirklichen Verlauf zu ermitteln, muß man die Anschauungen derer kennen, die sie zuerst berichtet, und derer, die sie uns schriftlich hinterlassen haben, und diese Anschauungen müssen von ihren etwaigen sinnlichen Wahrnehmungen unterschieden werden; sonst würden wir ihre Anschauungen und Urteile mit dem Wunder selbst, wie es sich wirklich ereignet hat, vermengen. Doch nicht nur dazu ist es von Bedeutung, ihre Anschauungen zu kennen, sondern auch um nicht Dinge, die sich wirklich ereignet haben, mit eingebildeten Dingen zu verwechseln, die bloß prophetische Vorstellungen waren. Denn in der Schrift wird vieles als Tatsache berichtet und für eine Tatsache gehalten, was doch nur Vorstellung und Einbildung war; so, daß Gott (das höchste Wesen) vom Himmel herabgestiegen sei (s. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 18 und 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 19), und daß der Berg Sinai darum geraucht habe, weil Gott von Feuer umgeben auf ihn niedergestiegen war; ferner daß Elias auf feurigem Wagen mit feurigen Pferden zum Himmel aufgefahren sei. All das waren sicherlich nur Vorstellungen, angepaßt den Anschauungen derer, die sie uns so, wie sie sich ihnen darstellten, als wirkliche Begebenheiten überliefert haben. Denn wer nur ein wenig mehr versteht als das gewöhnliche Volk, der weiß, daß Gott keine rechte und linke Hand hat, daß er sich nicht bewegt noch ruht, daß er nicht an einer Stelle, sondern schlechthin unendlich ist, und daß in ihm alle Vollkommenheit enthalten ist. Dies, sage ich, weiß jeder, der die Dinge nach den Begriffen des reinen Verstandes beurteilt, und nicht nach den Affektionen, die das Vorstellungsvermögen durch die äußeren Sinne erfährt, wie ge-

[Ed. pr. 78—79. Vloten A 455—456, B 33. Bruder §§ 55—58.]

wöhnlich das Volk, das sich darum Gott als körperlich und wie einen königlichen Machthaber vorstellt, dessen Thron man sich auf dem Himmelsgewölbe denkt, über den Sternen, deren Entfernung von der Erde man für nicht sehr weit hält. Diesen und ähnlichen Anschauungen sind, wie gesagt, sehr viele Fälle in der Schrift angepaßt, die der Philosoph deshalb nicht als wirkliche Tatsachen hinzunehmen braucht.

Um zu verstehen, wie die Wunder sich wirklich begeben haben, ist es schließlich auch von Bedeutung, die Ausdrücke und Redewendungen des Hebräischen zu kennen. Wer darauf nicht genügend acht hat, wird der Schrift viele Wunder andichten, an die die Schriftsteller niemals gedacht haben, und er wird daher nicht nur über die Dinge und Wunder, so wie sie sich wirklich zugetragen haben, sondern auch über den Sinn der Verfasser der heiligen Bücher vollkommen im Unklaren bleiben. Sacharja sagt z. B. Kap. 14, V. 7, indem er von einem zukünftigen Kriege redet: וְהָיָה יוֹם־אֶחָד הוּא יִוָּדַע לַיהוָה לֹא־יוֹם וְלֹא־לָיְלָה וְהָיָה לְעֵת־עֶרֶב יִהְיֶה־אוֹר „*Es wird ein Tag sein, nur Gott bekannt*, (denn es wird sein) *weder Tag noch Nacht und um den Abend wird es licht sein*". Mit diesen Worten scheint er ein großes Wunder anzukündigen und doch will er mit ihnen nichts anderes sagen, als daß der Kampf den ganzen Tag schwankend sein wird und sein Ausgang bloß Gott bekannt, und daß sie gegen Abend den Sieg erlangen werden. Denn mit derartigen Ausdrücken haben gewöhnlich die Propheten Sieg und Niederlage der Völker vorausgesagt und beschrieben. Ähnliches finden wir bei Jesajas, der Kap. 13 die Zerstörung Babylons folgendermaßen schildert: כִּי־כוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּכְסִילֵיהֶם לֹא יָהֵלּוּ אוֹרָם חָשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ בְּצֵאתוֹ וְיָרֵחַ לֹא־יַגִּיהַ אוֹרוֹ „*Denn die Sterne des Himmels und seine Gestirne werden nicht leuchten mit ihrem Lichte, die Sonne wird finster sein in ihrem Aufgange und der Mond wird den Glanz seines Lichtes nicht ausstrahlen*". Dies hält doch wohl sicherlich niemand für ein wirk-

[Ed. pr. 79. Vloten A 456, B 33—34. Bruder §§ 58—61.]

liches Ereignis, das sich bei der Zerstörung jenes Reiches begeben hat, ebensowenig wie das, was der Prophet bald darauf hinzufügt: עַל־כֵּן שָׁמַיִם אַרְגִּיז וְתִרְעַשׁ הָאָרֶץ מִמְּקוֹמָהּ „*Darum will ich den Himmel erzittern machen, und die Erde wird sich bewegen von ihrer Stätte*“. So sagt auch Jesajas, Kap. 48, im vorletzten Vers, um den Juden anzuzeigen, daß sie in Sicherheit aus Babylon nach Jerusalem zurückkehren und unterwegs keinen Durst leiden würden: וְלֹא צָמְאוּ בָּחֳרָבוֹת הוֹלִיכָם מַיִם מִצּוּר הִזִּיל לָמוֹ וַיִּבְקַע־צוּר וַיָּזֻבוּ מָיִם „*Und sie hatten keinen Durst, da er sie leitete durch die Wüste; er ließ ihnen Wasser aus den Felsen fließen, er brach den Fels und Wasser floß heraus*“. Mit diesen Worten, meine ich, will er nur ausdrücken, daß die Juden in der Wüste Quellen finden werden, wie es ja vorkommt, an denen sie ihren Durst stillen werden. Denn als sie mit Einwilligung des Cyrus Jerusalem aufsuchten, sind ihnen, wie wir wissen, derartige Wunder nicht begegnet.

Derart findet sich in den Heiligen Schriften sehr vieles, was nur eine bei den Juden übliche Ausdrucksweise war; doch ist es nicht nötig, das alles im einzelnen aufzuführen. Nur das möchte ich ganz allgemein bemerken, daß die Hebräer sich dieser Ausdrücke bedienten, nicht nur um ihre Rede auszuschmücken, sondern auch in erster Linie, um in ihrer Rede ihre Verehrung gegen Gott zum Ausdruck zu bringen. Aus diesem Grunde findet sich in den Heiligen Schriften „*Gott segnen*“ für „*fluchen*“ (s. 1. Buch der Könige, Kap. 21, V. 10 und Hiob, Kap. 2, V. 9); aus demselben Grunde wurde eben alles auf Gott zurückgeführt. Darum scheint die Schrift von lauter Wundern zu berichten, wo sie von den natürlichsten Dingen spricht, wofür ich schon oben einige Beispiele angeführt habe. Wenn die Schrift also sagt, Gott habe das Herz des Pharao verhärtet, so darf man annehmen, daß sie damit nur sagen will, Pharao sei widerspenstig gewesen; und wenn sie sagt, Gott öffne die Fenster des

[Ed. pr. 89. Vloten A 456—457, B 34—35. Bruder §§ 61—63.]

Himmels, so meint sie damit nur, daß es sehr stark geregnet habe und dergleichen mehr.

Wenn man dies recht im Auge behält und dabei bedenkt, daß vieles sehr kurz, ohne alle Nebenumstände und beinahe verstümmelt berichtet wird, so wird man in der Schrift fast nichts finden, von dem sich beweisen läßt, daß es der natürlichen Erleuchtung widerspricht; im Gegenteil wird vieles anscheinend sehr Dunkle bei einigem Nachdenken verstanden und leicht erklärt werden können.

Damit glaube ich das, was ich beabsichtigte, hinlänglich klar dargelegt zu haben. Bevor ich aber dieses Kapitel schließe, bleibt mir noch übrig, auf eines hier einzugehen, darauf nämlich, daß ich bei den Wundern einer ganz anderen Methode gefolgt bin als bei der Prophetie. Über die Prophetie habe ich nichts behauptet, als was ich aus den in den Heiligen Schriften offenbarten Grundlagen habe ableiten können. Hier dagegen habe ich das Wesentliche bloß aus den Principien entnommen, die uns durch natürliche Erleuchtung bekannt sind. Ich habe es mit Bedacht getan. Die Prophetie übersteigt die menschliche Fassungskraft und ist eine rein theologische Frage; ich konnte deshalb von ihr nichts behaupten und auch nicht wissen, worin sie eigentlich besteht, als allein aus den offenbarten Grundlagen. Ich war daher genötigt, eine Geschichte der Prophetie aufzustellen und nach ihr einige Sätze zu bilden, die mich so weit als möglich über die Natur der Prophetie und über ihre Eigenschaften belehren sollten. Hier dagegen, bei den Wundern, ist das, was wir suchen (ob man nämlich zugeben kann, daß etwas in der Natur geschehe, was ihren Gesetzen widerstreitet oder sich nicht aus ihnen herleiten läßt), etwas rein Philosophisches. Darum war ein ähnliches Vorgehen nicht erforderlich, vielmehr hielt ich es für geratener, diese Frage so viel als möglich von den Grundlagen aus zu lösen, die durch die natürliche Erleuchtung zu erkennen sind. Ich sage: ich hielt es für geratener, denn ich hätte die Frage auch bloß

[Ed. pr. 80—81. Vloten A 457—458, B 35. Bruder §§ 63—66.]

von den Sätzen und den Grundlagen der Schrift aus lösen können, wie ich hier in der Kürze zeigen will, damit es jedem klar wird.

Von der Natur im allgemeinen versichert die Schrift an einigen Stellen, daß sie eine feste und unwandelbare Ordnung innehalte; so Psalm 148, V. 6 und Jeremias, Kap. 21, V. 35 und 36. Außerdem lehrt der Philosoph in seinem Prediger, Kap. 1, V. 10 vollkommen klar, daß nichts Neues in der Natur geschieht, und V. 11 und 12 setzt er zur Erläuterung hinzu: wenn auch manchmal etwas scheinbar Neues sich ereigne, so sei es doch nichts Neues, sondern es sei schon in den früheren Jahrhunderten, die nicht mehr im Gedächtnis lebten, einmal dagewesen; denn, wie er selbst sagt, die Alten leben nicht im Gedächtnis derer von heute, und die von heute werden nicht im Gedächtnis der kommenden Geschlechter bleiben. Ferner sagt er Kap. 3, V. 11, Gott habe alles richtig geordnet zu seiner Zeit, und V. 14 sagt er, er wisse wohl, daß was Gott macht, in Ewigkeit bleiben werde, und daß ihm nichts hinzugefügt und nichts davon weggenommen werden könne. All das lehrt vollkommen klar, daß die Natur eine feste und unwandelbare Ordnung innehält, und daß Gott in allen Jahrhunderten, bekannten und unbekannten, derselbe gewesen ist, und daß die Naturgesetze so vollkommen und fruchtbar sind, daß ihnen weder etwas hinzugefügt noch etwas von ihnen weggenommen werden kann, und endlich, daß die Wunder nur wegen der Unwissenheit der Menschen als etwas Neues erscheinen. Dies wird also in der Schrift ausdrücklich gelehrt, nirgends aber, daß in der Natur etwas geschehen könnte, was mit ihren Gesetzen im Widerspruch stünde oder sich aus ihnen nicht ableiten ließe. Darum darf man es auch der Schrift nicht andichten. Dazu kommt noch, daß die Wunder Ursachen und Nebenumstände erfordern (wie ich schon gezeigt habe) und nicht aus irgend einer königlichen Herrschaft, ich weiß nicht welcher, folgen, die das Volk Gott andichtet, sondern bloß aus der Herrschaft und dem Ratschluß Gottes,

[Ed. pr. 81—82. Vloten A 458, B 35—36. Bruder §§ 66—69.]

d. h. (wie ich aus der Schrift selbst bewiesen habe) aus den Gesetzen der Natur und aus ihrer Ordnung; endlich, daß die Wunder auch von Betrügern verrichtet werden können, wie man sich aus 5. Buch Mose, Kap. 13 und Matthäus, Kap. 24, V. 24 überzeugen kann. Daraus ergibt sich weiter ganz offensichtlich, daß die Wunder natürliche Dinge waren und darum auch so erklärt werden müssen, daß sie weder als etwas Neues (um mit Salomo zu sprechen) noch als etwas der Natur Widerstreitendes erscheinen, sondern womöglich als etwas, das mit den natürlichen Dingen völlig zusammengeht. Um das einem jeden zu erleichtern, habe ich einige Regeln aufgestellt, die bloß der Schrift entnommen sind.

Wenn ich aber sage, daß die Schrift dieses lehre, so meine ich damit nicht, daß es Lehren seien, die zum Heile notwendig sind, sondern nur, daß die Propheten es so wie ich verstanden haben. Darum steht es jedem frei, darüber zu denken, wie er es für das beste hält, um sich der Verehrung Gottes und der Religion mit ganzem Herzen hinzugeben. Das meint auch Josephus, denn am Schlusse des 2. Buches der Altertümer schreibt er: „*Niemand aber nehme Anstoß an dem Worte Wunder, wenn die arglosen Leute in der alten Zeit glaubten, der Weg der Rettung sei durch das Meer gegangen, ob er nun durch den Willen Gottes oder von selbst freigelegt wurde. Auch denen, die mit Alexander, dem König von Macedonien, waren, hat sich einmal vor alten Zeiten das pamphylische Meer geteilt, und weil kein anderer Weg vorhanden war, so gewährte es ihnen den Durchzug, da Gott durch Alexander die persische Herrschaft zerstören wollte. Dies bezeugen alle, welche die Taten Alexanders beschrieben haben. Darüber möge also jeder denken, wie es ihm gut dünkt.*“ Dies sind die Worte des Josephus und seine Meinung über den Wunderglauben.

[Ed. pr. 82. Vloten A 458—459, B 36—37. Bruder §§ 69—72.]

Siebentes Kapitel.

Von der Auslegung der Schrift.

Es ist zwar in aller Mund, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes ist, das den Menschen die wahre Glückseligkeit oder den Weg des Heiles lehrt. Tatsächlich aber denkt man ganz anders. Denn das gewöhnliche Volk scheint um nichts weniger besorgt zu sein, als nach den Lehren der Heiligen Schrift zu leben. Vielmehr sehen wir, daß sie fast alle ihre Hirngespinste für das Wort Gottes ausgeben und an nichts anderes denken, als unter dem Vorwand der Religion die übrigen zu zwingen, ihre Meinung zu teilen. Wir sehen, sage ich, daß die Theologen meistens darauf bedacht sind, ihre Erfindungen und Einfälle aus den Heiligen Schriften herauszupressen und sie auf die göttliche Autorität zu stützen. Es gibt nichts, bei dem sie so skrupellos und leichtfertig zu Werke gingen als bei der Auslegung der Schrift oder der Gedanken des Heiligen Geistes, und wenn sie eine Sorge dabei haben, so ist es nicht die Furcht, dem Heiligen Geist einen Irrtum anzudichten und vom Wege des Heiles abzuirren, sondern bloß die Besorgnis, die anderen möchten ihnen einen Irrtum nachweisen, wodurch ihre Autorität zu Fall käme und sie der Verachtung der anderen preisgegeben würden. Wenn die Menschen das, was sie mit Worten von der Bibel bezeugen, aufrichtig meinten, dann müßten sie auch eine ganz andere Lebensweise haben; dann würde nicht so oft ein Zwist ihre Geister in Aufruhr bringen, sie würden sich nicht mit solchem Hasse befehden, und

[Ed. pr. 83. Vloten A 459—460, B 37. Bruder §§ 1—3.]

es würde sie nicht dieser blinde und unbesonnene Eifer beherrschen, die Schrift auszulegen und Neues in der Religion zu ersinnen; sie würden im Gegenteil gar nicht wagen, etwas als Lehre der Schrift anzunehmen, was sich nicht so klar als möglich in ihr findet. Endlich auch würden sich jene Schändlichen, die sich nicht gescheut haben, die Schrift an vielen Stellen zu fälschen, vor einem solchen Verbrechen gehütet und ihre Frevlerhände davon gelassen haben. Aber Ehrgeiz und Ruchlosigkeit haben es so weit gebracht, daß nicht mehr der Gehorsam gegen die Lehren des Heiligen Geistes, sondern das Vertreten menschlicher Hirngespinste als Religion gilt, so daß die Religion nicht mehr in der Liebe, sondern in der Saat der Zwietracht und im Verbreiten des wütendsten Hasses besteht, den man mit dem falschen Namen göttlichen Eifers und glühender Hingabe verdeckt. Zu solchen Übeln kam der Aberglaube, der die Menschen lehrt, Vernunft und Natur zu verachten und bloß das zu bewundern und zu verehren, was diesen beiden widerstreitet. Kein Wunder, daß die Menschen, um die Schrift noch mehr zu bewundern und zu verehren, sie so auszulegen suchen, daß sie mit der Vernunft und der Natur im größtmöglichen Widerspruch zu stehen scheint, und daß man darum die tiefsten Geheimnisse in den Heiligen Schriften verborgen wähnt und sich abmüht, sie, d. h. den Unsinn zu ergründen, und das andere, das Nützliche vernachlässigt. Was sie so in ihrem Wahnsinn erfinden, das schreiben sie alles dem Heiligen Geiste zu und suchen es mit aller Macht und aller Leidenschaftlichkeit zu verteidigen. Denn es ist nun einmal so mit den Menschen bestellt, daß sie alles, was sie nach dem reinen Verstande annehmen, auch bloß durch Verstand und Vernunft verteidigen; was sie dagegen aus Gemütsaffekten glauben, das verteidigen sie auch mit diesen.

Um uns aber diesem Wirrwarr zu entwinden und den Geist von theologischen Vorurteilen zu befreien, und um nicht leichtfertig menschliche Erfindungen

[Ed. pr. 83—84. Vloten A 460, B 37—38. Bruder §§ 3—6.]

als göttliche Lehren hinzunehmen, müssen wir von der wahren Methode der Schrifterklärung handeln und sie auseinandersetzen. Denn wenn man diese nicht kennt, so kann man auch keine Gewißheit darüber haben, was die Schrift und was der Heilige Geist lehren will.

Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern vollkommen mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Principien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten. Auf diese Weise wird jeder (wenn er eben keine anderen Principien und Daten zur Erklärung der Schrift und zur Darlegung ihres Inhalts zuläßt als nur solche, die aus der Schrift selbst und aus ihrer Geschichte entnommen sind) ohne die Gefahr eines Irrtums immer fortschreiten und das, was unsere Fassungskraft übersteigt, gerade so sicher besprechen können als das, was wir durch natürliche Erleuchtung erkennen.

Damit aber klar wird, daß dieser Weg nicht nur gewiß, sondern auch der einzige ist, und daß er mit der Methode der Naturerklärung übereinstimmt, ist zu bemerken, daß die Schrift häufig Dinge berührt, die aus den Principien der natürlichen Erleuchtung nicht herzuleiten sind. Denn Geschichten und Offenbarungen bilden den größten Teil der Schrift. Die Geschichten aber enthalten hauptsächlich Wunder, d. h. (wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe) Erzählungen von außergewöhnlichen Naturereignissen, den Anschauungen und Urteilen der Geschichtschreiber angepaßt, die sie beschrieben haben. Aber auch die Offenbarungen sind den Anschauungen der Propheten angepaßt, wie ich im 2. Kap. gezeigt habe, und sie übersteigen in der Tat die menschliche Fassungskraft.

[Ed. pr. 84—85. Vloten A 461, B 38. Bruder §§ 6—10.]

Darum muß die Erkenntnis von allen diesen Dingen, d. h. fast von allem, was in der Schrift enthalten ist, aus der Schrift selbst geschöpft werden, gerade so wie die Erkenntnis der Natur allein aus der Natur.

Was die Sittenlehren angeht, die gleichfalls in der Bibel enthalten sind, so können sie zwar aus Gemeinbegriffen bewiesen werden; daß die Schrift sie aber lehrt, kann nicht aus ihnen bewiesen, sondern eben nur aus der Schrift selbst entnommen werden. Ja wenn wir ohne Vorurteil die Göttlichkeit der Schrift bezeugen wollen, so können wir es nur aus ihr allein entnehmen, daß sie die wahre Sittenlehre enthält; denn nur daraus läßt sich ihre Göttlichkeit beweisen. Ich habe ja oben gezeigt, daß die Gewißheit der Prophezeiungen in der Hauptsache darauf beruhte, daß die Propheten einen dem Guten und Rechten zugewandten Sinn besaßen. Auch wir müssen dessen gewiß sein, um ihnen Glauben schenken zu können. Daß aber die Göttlichkeit Gottes nicht durch Wunder überzeugend gemacht werden kann, habe ich schon bewiesen, ganz abgesehen davon, daß ja auch falsche Propheten Wunder vollbringen konnten. Darum muß die Göttlichkeit der Schrift bloß darauf begründet werden, daß sie die wahre Tugend lehrt. Das aber kann nur aus der Schrift selbst bewiesen werden. Wäre es nicht möglich, dann wäre es ein großes Vorurteil, sie anzunehmen und ihre Göttlichkeit zu bekennen. Unsere ganze Erkenntnis der Schrift muß also aus ihr allein geschöpft werden. Endlich gibt die Schrift von den Dingen, von denen sie redet, keine Definitionen, so wenig wie die Natur. So wie man daher aus den verschiedenen Vorgängen in der Natur die Definitionen der Naturdinge erschließen muß, ebenso müssen sie auch hier aus den verschiedenen Berichten entnommen werden, die sich in der Schrift über die einzelnen Dinge finden.

Die Hauptregel der Schriftinterpretation besteht also darin, daß man der Schrift keine Lehre zuschreiben soll, die nicht mit völliger Deutlichkeit aus ihrer Geschichte sich ergibt. Wie aber ihre Ge-

[Ed. pr. 85. Vloten A 461—462, B 39. Bruder §§ 10—14.]

schichte beschaffen sein und was sie enthalten muß, davon soll jetzt die Rede sein.

1. muß sie die Natur und die Eigentümlichkeiten der Sprache, in welcher die Bücher der Schrift geschrieben sind und deren sich ihre Verfasser zu bedienen pflegten, zu ihrem Gegenstande haben. Auf diese Weise werden wir im Stande sein, den verschiedenen Sinn, den eine jede Rede nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch haben kann, ausfindig zu machen. Weil nun alle Schriftsteller des Alten wie des Neuen Testamentes Hebräer waren, so ist natürlich eine Geschichte der hebräischen Sprache vor allem nötig, nicht nur zum Verständnis der Bücher des Alten Testaments, die in dieser Sprache geschrieben sind, sondern auch der des Neuen Testaments, die zwar in anderen Sprachen verbreitet sind, aber doch hebräischen Charakter tragen.

2. muß die Geschichte die Aussprüche eines jeden Buches zusammenstellen und sie nach Hauptgesichtspunkten ordnen, damit man alles, was sich über einen und denselben Gegenstand findet, gleich zur Hand hat. Dann muß sie alle Aussprüche anmerken, die zweideutig oder dunkel sind oder die sich zu widersprechen scheinen. Dunkel oder klar nenne ich Aussprüche, je nachdem ihr Sinn aus dem Zusammenhang schwer oder leicht mit der Vernunft zu verstehen ist; denn bloß um den Sinn der Rede, nicht um ihre Wahrheit handelt es sich. Ja man muß sich vor allem hüten, solange der Sinn der Schrift in Frage ist, daß man sich nicht durch die eigenen Erwägungen, soweit sie auf den Principien natürlicher Erkenntnis beruhen (ganz zu schweigen von den Vorurteilen), dazu verleiten läßt, den wahren Sinn einer Stelle mit der Wahrheit ihres Inhalts zu verwechseln. Der Sinn ist bloß aus dem Sprachgebrauch zu ermitteln, oder aus solchen Erwägungen, die nur die Schrift als Grundlage kennen.

Damit das klarer verständlich wird, will ich es durch ein Beispiel erläutern. Die Aussprüche Mose, *Gott sei ein Feuer* oder *Gott sei eifervoll,* sind völlig

[Ed. pr. 86. Vloten A 462—463, B 39—40. Bruder §§ 14—18.]

klar, sobald wir nur die Wortbedeutung im Auge haben, und darum rechne ich sie zu den klaren, mögen sie auch hinsichtlich der Wahrheit und der Vernunft sehr dunkel sein. Ja mag selbst ihr buchstäblicher Sinn der natürlichen Erleuchtung widerstreiten, so wird man doch an diesem buchstäblichen Sinn festhalten müssen, vorausgesetzt, daß er nicht mit den aus der Heiligen Schrift entnommenen Principien und Grundlagen im Widerspruch steht. Umgekehrt müssen auch solche Aussprüche, deren buchstäbliche Auslegung sich mit den der Schrift entnommenen Principien im Widerstreit findet, anders (nämlich bildlich) ausgelegt werden, selbst wenn sie mit der Vernunft völlig übereinstimmen. Um also zu erfahren, ob Moses wirklich geglaubt hat, Gott sei ein Feuer, oder nicht, darf man durchaus keinen Schluß daraus ziehen, ob eine solche Anschauung mit der Vernunft in Übereinstimmung oder im Widerstreit steht, sondern bloß aus anderen Aussprüchen von Moses selbst. Da nämlich Moses auch an sehr vielen Stellen ganz klar lehrt, Gott habe keinerlei Ähnlichkeit mit den sichtbaren Dingen im Himmel, auf der Erde oder im Wasser, so darf man schließen, daß entweder dieser Ausspruch oder alle jene bildlich zu erklären sind. Da man nun aber vom buchstäblichen Sinn so wenig wie möglich abgehen darf, so muß man zuvörderst untersuchen, ob dieser alleinstehende Ausspruch „*Gott ist ein Feuer*“ nicht auch noch einen anderen Sinn neben dem buchstäblichen zuläßt, d. h. ob das Wort *Feuer* nicht noch etwas anderes als das natürliche Feuer bedeutet. Ergäbe sich aus dem Sprachgebrauch keine andere Bedeutung, so dürfte dieser Ausspruch auch durchaus nicht anders ausgelegt werden, selbst wenn er mit der Vernunft noch so sehr im Widerstreit wäre, und umgekehrt müßten alle übrigen zwar mit der Vernunft einstimmigen doch mit diesem Ausspruch in Einklang gebracht werden. Sollte der Sprachgebrauch das nicht zulassen, so wären eben diese Aussprüche unvereinbar, und wir müßten uns des Urteils über sie ent-

[Ed. pr. 86—87. Vloten A 463, B 40. Bruder §§ 18—21.]

halten. Da aber das Wort *Feuer* auch für Zorn und Eifer gebraucht wird (s. Hiob, Kap. 31, V. 12), so lassen sich danach die Aussprüche des Moses sehr wohl vereinigen, und wir haben das Recht zu schließen, daß die beiden Aussprüche „*Gott ist ein Feuer*“ und „*Gott ist eifervoll*“ ein und dasselbe besagen. Da weiterhin Moses ganz klar lehrt, Gott sei eifervoll, aber an keiner Stelle, Gott sei frei von Leidenschaften oder Gemütsbewegungen, so dürfen wir daraus offenbar schließen, daß Moses das selbst geglaubt hat oder wenigstens hat lehren wollen, so sehr dieser Ausspruch auch nach unserer Ansicht der Vernunft widerstreitet. Denn wie ich bereits gezeigt, haben wir kein Recht, den Sinn der Schrift nach den Eingebungen unserer Vernunft und nach unseren vorgefaßten Anschauungen zu verdrehen. Das ganze Verständnis der Bibel ist nur aus ihr allein zu schöpfen.

3. endlich muß diese Geschichte über die **Schicksale sämtlicher prophetischen Bücher** Auskunft geben, soweit wir noch davon wissen können, also über das Leben, die Sitten und die Bestrebungen des Verfassers der einzelnen Bücher, wer er gewesen ist, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit, für wen und schließlich in welcher Sprache er schrieb; dann über das Geschick jedes einzelnen Buches, nämlich wie man es zuerst erhalten hat und in wessen Hände es gekommen ist, ferner wieviel Lesarten es davon gibt und auf wessen Rat es unter die Heiligen Schriften aufgenommen wurde, und schließlich, auf welche Weise all die Bücher, die wir heute die heiligen nennen, zu einem Ganzen vereinigt worden sind. Das alles, meine ich, muß die Geschichte der Schrift enthalten. Denn um zu wissen, welche Aussprüche als Gesetze aufgestellt werden und welche als Lehren der Moral, dazu ist es nötig, das Leben, die Sitten und die Bestrebungen des Verfassers zu kennen, abgesehen davon, daß man die Worte eines Mannes um so leichter deuten kann, je besser man seinen Geist und seine Sinnesart kennt. Um ferner nicht die ewigen Lehren mit solchen, die nur für eine be-

[Ed. pr. 87—88. Vloten A 463—464, B 40—41. Bruder §§ 21—24]

stimmte Zeit oder bloß für wenige von Nutzen sein konnten, zu verwechseln, muß man gleichfalls wissen, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit und für welches Volk oder welches Jahrhundert alle die Lehren geschrieben worden sind. Endlich muß man auch noch die übrigen angegebenen Umstände kennen, um außer der Autorschaft eines jeden Buches noch zu wissen, ob es von unreinen Händen hat beschmutzt werden können oder nicht, ob sich Irrtümer eingeschlichen haben, und ob sie von genügend erfahrenen und vertrauenswürdigen Männern verbessert worden sind. All das zu wissen ist sehr notwendig, damit wir nicht blindlings hinnehmen, was uns dargeboten wird, sondern nur was durchaus gewiß und unbezweifelbar ist.

Erst wenn wir diese Geschichte der Schrift besitzen und uns fest vorsetzen, nur das als zweifellose Lehre der Propheten anzunehmen, was aus dieser Geschichte selbst folgt oder mit voller Klarheit aus ihr entnommen werden kann, erst dann wird es an der Zeit sein, daß wir uns anschicken, den Sinn der Propheten und des Heiligen Geistes zu erforschen. Auch dazu ist eine Methode und eine Ordnung erforderlich ähnlich derjenigen, die wir bei der Erklärung der Natur aus ihrer Geschichte in Anwendung bringen. Bei der Untersuchung der Naturdinge suchen wir vor allem die allgemeinsten und der ganzen Natur gemeinsamen Dinge zu erforschen, nämlich Bewegung und Ruhe, sowie deren Gesetze und Regeln, welche die Natur immer beobachtet und nach denen sie beständig handelt, und von diesen schreiten wir Stufe für Stufe zu anderen minder allgemeinen fort. Gerade so muß auch aus der Geschichte der Schrift zuerst erforscht werden, was das Allgemeinste, was Basis und Grundlage der ganzen Schrift ist und endlich, was in ihr als ewige und allen Sterblichen höchst heilsame Lehre von den Propheten empfohlen wird. Dazu gehört beispielsweise, daß es *einen* allmächtigen Gott gibt, der allein anzubeten ist, der für alle sorgt und diejenigen vor allen liebt, die ihn anbeten und ihren Nächsten lieben wie sich selbst usw. Dies und

[Ed. pr. 88. Vloten A 464—465, B 41—42. Bruder §§ 24—27.]

ähnliches, meine ich, lehrt die Schrift überall so klar und so ausdrücklich, daß noch niemand in dieser Beziehung über ihren Sinn hat im Zweifel sein können. Was aber Gott ist, und auf welche Weise er alles sieht und für alles sorgt, dieses und ähnliches lehrt die Schrift nicht ausdrücklich und als ewige Wahrheit; vielmehr waren die Propheten darüber, wie ich oben gezeigt habe, keineswegs einer Meinung. Darum läßt sich in derartigen Fragen nichts als Lehre des Heiligen Geistes aufstellen, auch wenn man sie nach der natürlichen Erleuchtung sehr wohl entscheiden kann.

Hat man diese allgemeine Lehre der Schrift richtig erkannt, so muß man zu den anderen minder allgemeinen Dingen fortschreiten, die aber den gewöhnlichen Lebenswandel betreffen und aus dieser allgemeinen Lehre wie Bäche hervorgehen. Dazu gehören alle besonderen äußerlichen Handlungen der wahren Tugend, die nur bei gegebener Gelegenheit geübt werden können. Was dabei sich Dunkles und Zweideutiges in der Schrift findet, ist nach der allgemeinen Lehre der Schrift zu erklären und zu bestimmen. Sollten sich Widersprüche ergeben, so ist darauf zu achten, bei welcher Veranlassung, zu welcher Zeit oder für wen die Stelle geschrieben wurde. Wenn z. B. Christus sagt: „*Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden,*“ so wissen wir aus dieser Stelle noch nicht, welche Leidtragenden er meint. Da er nun aber später lehrt, wir sollten um kein Ding Sorge tragen außer um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, was er als höchstes Gut empfiehlt (s. Matthäus, Kap. 6, V. 33), so folgt daraus, daß er unter Leidtragenden nur die versteht, die darum Leid tragen, daß das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit von den Menschen vernachlässigt wird; denn nur diejenigen können Leid darum tragen, die nichts lieben als das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und die alles andere, was das Geschick verleiht, gänzlich mißachten. Ebenso ist es auch, wenn er sagt: „*So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar usf.*“

[Ed. pr. 88—89. Vloten A 465—466, B 42. Bruder §§ 27—31.]

Hätte Christus das als Gesetzgeber den Richtern befohlen, so hätte er mit dieser Vorschrift das mosaische Gesetz umgestoßen, wogegen er sich aber ganz offen erklärt (s. Matthäus, Kap. 5, V. 17). Wir müssen deshalb darauf achten, wer es gesagt hat, und zu wem und zu welcher Zeit es gesagt wurde. Gesagt hat es Christus, der nicht als Gesetzgeber Gesetze verordnete, sondern als Lehrer Lehren gab; denn (wie ich oben gezeigt habe) er hat nicht so sehr die äußerlichen Handlungen als den Sinn verbessern wollen. Er hat ferner dieses Wort zu unterdrückten Menschen gesagt, die in einem verdorbenen Staate lebten, in dem die Gerechtigkeit ganz und gar vernachlässigt wurde und dessen Untergang er nahe bevor sah. Nun hat ganz dasselbe, was hier Christus beim bevorstehenden Untergang der Stadt lehrt, wie wir sehen, auch Jeremias bei der ersten Zerstörung der Stadt, also in ähnlicher Zeitlage, gelehrt (s. Klagelieder, Kap. 3, Buchst. Tet und Jod). Da die Propheten dies also nur in Zeiten der Unterdrückung gelehrt haben, es aber niemals als Gesetz angeordnet wurde, da vielmehr Moses (der nicht in Zeiten der Unterdrückung schrieb, sondern wohlgemerkt darauf bedacht war, einen guten Staat zu begründen), obschon auch er Rache und Haß gegen den Nächsten verdammte, dennoch geboten hat, Auge um Auge zu sühnen, so ergibt sich aus diesen Grundlagen der Schrift mit aller Klarheit, daß die Lehre von Christus und Jeremias, daß man Unrecht ertragen und den Gottlosen in allen Dingen nachgeben solle, nur an Orten statt hat, wo die Gerechtigkeit vernachlässigt wird, und in Zeiten der Unterdrückung, aber nicht in einem guten Staate. In einem guten Staate, in dem die Gerechtigkeit hochgehalten wird, ist jeder, wenn er sich gerecht erweisen will, verpflichtet, ein ihm widerfahrenes Unrecht vor den Richter zu bringen (s. 3. Buch Mose, Kap. 5, V. 1), nicht um der Rache willen (s. 3. Buch Mose, Kap. 19, V. 17 und 18), sondern in der Absicht, die Gerechtigkeit und die Gesetze des Vaterlandes zu schützen, und den Schlech-

[Ed. pr. 89—90. Vloten A 466, B 42—43. Bruder §§ 31—33.]

ten in ihrer Schlechtigkeit keinen Vorschub zu leisten. Das stimmt auch alles mit der natürlichen Vernunft vollkommen überein. Derartige Beispiele könnte ich noch viele anführen, doch genügen diese wohl, um meine Meinung und die Nützlichkeit dieser Methode zu zeigen, und darauf kommt es mir eben allein an.

Bisher habe ich jedoch nur gezeigt, wie solche Schriftstellen klarzulegen sind, die sich auf die Lebensführung beziehen und über die man darum leichter zur Klarheit kommen kann. Denn in diesen Dingen hat es tatsächlich niemals einen Gegensatz zwischen den biblischen Schriftstellern gegeben. Die anderen in der Schrift vorkommenden Stellen aber, die bloß die Spekulation betreffen, lassen sich nicht so leicht ergründen. Der Weg zu ihnen ist enger. Denn da die Propheten (wie ich schon zeigte) in spekulativen Dingen verschiedene Ansichten hatten, und da die Darstellung den Vorurteilen jedes Zeitalters stark angepaßt ist, so können wir keineswegs den Sinn des einen Propheten aus klareren Stellen bei einem anderen erschließen und dadurch erklären, wenn es nicht ganz augenscheinlich ist, daß sie beide ein und dieselbe Ansicht hatten. Daher will ich nun kurz auseinandersetzen, wie man in derartigen Fällen den Sinn der Propheten aus der Geschichte der Schrift ermitteln kann.

Auch hier muß man vom Allgemeinsten den Ausgang nehmen und vor allem aus den klarsten Aussprüchen der Schrift ermitteln, was Prophetie oder Offenbarung ist, und worin sie in der Hauptsache besteht, sodann was ein Wunder ist und so fort zu den gewöhnlichsten Dingen. Von da geht man weiter herab zu den Anschauungen des einzelnen Propheten und von diesen endlich weiter zum Sinn der einzelnen Offenbarung oder Prophezeiung, der Geschichte oder des Wunders. Mit welcher Vorsicht man verfahren muß, um nicht den Sinn der Propheten und Geschichtschreiber mit dem Sinn des Heiligen Geistes und mit der Wahrheit des Inhalts zu verwechseln, habe ich oben an der gehörigen Stelle mit vielen Beispielen gezeigt,

[Ed. pr. 90—91. Vloten A 466—467. B 43—44. Bruder §§ 34—37.]

und ich habe darum nicht nötig, ausführlicher darauf einzugehen. Nur das eine habe ich noch über den Sinn der Offenbarungen zu bemerken, daß man mit Hülfe dieser Methode nur ermitteln kann, was die Propheten wirklich gesehen und gehört haben, aber nicht, was sie mit ihren Rätselbildern zum Ausdruck oder zur Vorstellung bringen wollten. Darüber können wir nur aufs Geradewohl Vermutungen anstellen, aber nichts mit Gewißheit aus den Grundlagen der Schrift entnehmen.

Ich habe also die Art und Weise der Schriftauslegung dargelegt und zugleich den Beweis erbracht, daß dies der einzig sichere Weg ist, ihren wahren Sinn zu ermitteln. Ich gebe freilich zu, daß diejenigen eine noch größere Gewißheit besitzen, wenn es überhaupt solche gibt, die im Besitze einer von den Propheten selbst herrührenden sicheren Tradition oder wahren Auslegung sind, wie es die *Pharisäer* behaupten, oder die einen Papst haben, der in der Auslegung der Heiligen Schrift nicht irren kann, wie sich die *Römisch-Katholischen* rühmen. Da man jedoch weder über diese Tradition noch über die Autorität des Papstes Gewißtheit erlangen kann, so läßt sich darauf auch nicht Sicheres gründen; diese Autorität haben ja schon die ältesten Christen, jene Tradition die ältesten jüdischen Sekten geleugnet. Zieht man ferner die Reihe der Jahre in Betracht (um von anderem zu schweigen), durch welche diese Tradition, wie es die Pharisäer von ihren Rabbinen überliefert haben, bis auf Moses zurückgeführt wird, so wird man sie darum schon falsch finden, wie ich an anderer Stelle beweise. Darum muß uns eine derartige Tradition sehr verdächtig erscheinen. Allerdings müssen wir auch bei unserer Methode eine gewisse Tradition bei den Juden als unverfälscht voraussetzen, nämlich die Bedeutung der Wörter im Hebräischen, wie wir sie von ihnen überkommen haben. An dieser Überlieferung dürfen wir durchaus nicht zweifeln, an jener aber wohl. Denn es konnte ja nie jemandem von Nutzen sein, die Bedeutung eines

[Ed. pr. 91. Vloten A 467—468, B 44. Bruder §§ 37—41.]

Wortes zu verändern, wohl aber nicht selten den Sinn einer Rede. Es wäre ja auch sehr schwer auszuführen; denn wer es versuchen wollte, die Bedeutung eines Wortes zu ändern, der müßte zugleich auch alle Autoren, die in dieser Sprache geschrieben haben und bei denen sich das Wort in seiner überkommenen Bedeutung findet, entsprechend dem Geist oder dem Sinn eines jeden von ihnen erklären oder sie mit äußerster Vorsicht verfälschen. Sodann aber wird die Sprache nicht nur von den Gelehrten, sondern auch vom Volke erhalten, der Sinn der Reden und die Bücher aber nur von den Gelehrten. Darum ist es leicht denkbar, daß die Gelehrten den Sinn der Rede in einem Buche, das so selten ist, daß sie es in ihrer Gewalt haben, verändern oder fälschen können, aber nicht die Bedeutung der Worte. Hierzu kommt noch, daß jemand, der die Bedeutung eines Wortes, an die er gewöhnt ist, verändern wollte, es nur sehr schwer fertig brächte, auch späterhin beim Sprechen und Schreiben diese Veränderung immer beizubehalten. Aus diesen und anderen Gründen dürfen wir also überzeugt sein, daß es nie jemandem in den Sinn kommen konnte, eine Sprache zu verfälschen, wohl aber oft den Sinn eines Schriftstellers, entweder durch eine Änderung seiner Worte oder durch eine verkehrte Auslegung.

Wenn nun unsere Methode (die darin besteht, das Verständnis der Schrift aus ihr allein zu entnehmen) die einzig wahre ist, so muß man überall, wo sie uns das volle Verständnis der Schrift nicht eröffnen kann, die Hoffnung auf ein solches überhaupt aufgeben. Um welche Schwierigkeiten es sich dabei handelt und was die Methode vermissen läßt für ein volles und sicheres Verständnis der Heiligen Bücher, das will ich an dieser Stelle auseinandersetzen.

Vor allem entsteht bei dieser Methode eine große Schwierigkeit daraus, daß sie eine vollständige Kenntnis des Hebräischen erfordert. Woher sollen wir die aber nehmen? Die alten hebräischen Sprachkundigen haben der Nachwelt nichts über die Grundlagen und die Lehre dieser Sprache hinterlassen; wenigstens be-

[Ed. pr. 91—92. Vloten A 468, B 44—45. Bruder §§ 41—45.]

sitzen wir nicht das Geringste von ihnen, kein Wörterbuch, keine Grammatik, keine Syntax. Das hebräische Volk aber hat all seinen Schmuck und all seine Zierde verloren (kein Wunder freilich nach so viel erlittenen Niederlagen und Verfolgungen); nur einige wenige Fragmente seiner Sprache aus wenigen Büchern hat es noch behalten. Fast alle Namen von Früchten, Vögeln, Fischen sind mit vielem anderen durch die Ungunst der Zeiten verloren gegangen. Ferner ist die Bedeutung vieler in der Bibel vorkommenden Namen und Wörter entweder gänzlich unbekannt oder strittig. Alles dies, besonders aber eine Phraseologie des Hebräischen vermissen wir, denn fast alle dem hebräischen Volke eigenen Ausdrücke und Redeweisen hat die zerstörende Zeit aus dem Gedächtnis der Menschen getilgt. Darum werden wir nicht immer, wie wir möchten, den Sinn der Rede ermitteln können, wie er nach dem Sprachgebrauch möglich ist, und wir werden vielen Stellen begegnen, die zwar in wohlbekannten Wörtern gehalten sind und deren Sinn uns doch ganz dunkel und völlig unverständlich bleibt.

Zu diesem Übelstand, daß wir keine vollkommene Geschichte der hebräischen Sprache haben können, gesellt sich noch die Beschaffenheit und Natur dieser Sprache selbst. Daraus ergeben sich so viel Doppelsinnigkeiten, daß es unmöglich ist, eine Methode ausfindig zu machen[1]), mit deren Hülfe sich der wahre Sinn aller Schriftstellen mit Sicherheit ermitteln ließe. Denn neben den Ursachen der Doppelsinnigkeiten, die allen Sprachen gemein sind, gibt es in dieser Sprache noch andere, aus denen sehr viel Doppelsinn entsteht. Ich erachte es der Mühe wert, an dieser Stelle darauf hinzuweisen.

Erstens entsteht in der Bibel viel Doppelsinn und Dunkelheit daraus, daß die Buchstaben eines und desselben Organs miteinander vertauscht werden. Die

---

[1]) Anmerkung. Für uns wenigstens, denen diese Sprache nicht geläufig ist und die keine Phraseologie von ihr besitzen.

[Ed. pr. 92—93. Vloten A 468—469, B 45—46. Bruder §§ 45—48.]

Hebräer teilen nämlich die sämtlichen Buchstaben des Alphabets in fünf Klassen ein, nach den fünf zur Aussprache dienenden Werkzeugen des Mundes, nämlich Lippen, Zunge, Zähne, Gaumen und Kehle. Z. B. heißen א ח ע ה (aleph, ghet, hgain, he) die Gutturalen (Kehlbuchstaben), und sie werden ohne jeden Unterschied — wenigstens kenne ich keinen — einer für den anderen gebraucht. So wird אֶל (el), das „*zu*“ bedeutet, oft für עַל (hgal) gebraucht, das „*über*“ bedeutet, und umgekehrt. So kommt es, daß oft alle Teile einer Rede entweder doppelsinnig erscheinen oder als Worte ohne Bedeutung.

Zweitens entsteht ein Doppelsinn in der Rede aus der mannigfaltigen Bedeutung der Konjunktionen und Adverbien. Z. B. dient ו (vau) durcheinander bald zur Verbindung, bald zur Unterscheidung; es bedeutet „*und*“, „*aber*“, „*weil*“, „*jedoch*“, „*alsdann*“. כִּי (ki) hat sieben oder acht Bedeutungen, nämlich: „*weil*“, „*obgleich*“, „*wenn*“, „*da*“, „*wie*“, „*denn*“, „*Verbrennung*“ usw. Und so fast alle Partikeln.

Drittens ist es eine Quelle vieler Doppelsinnigkeiten, daß die Verba im Indikativ kein Präsens, im Präteritum kein Imperfekt, Plusquamperfekt, Futurum perfectum haben, ebenso wenig wie andere Zeitformen, die in anderen Sprachen durchaus gebräuchlich sind; im Imperativ und Infinitiv haben sie außer dem Präsens gar keine und im Konjunktiv überhaupt keine. Allerdings können diese fehlenden Tempus- und Modusformen leicht nach gewissen Regeln aus den Grundgesetzen der Sprache abgeleitet, ja sogar mit vollkommener Feinheit ersetzt werden. Die ältesten Schriftsteller jedoch haben das ganz und gar außer acht gelassen und unterschiedlos Futurum für Präsens und Präteritum und umgekehrt Präteritum für Futurum gebraucht, außerdem den Indikativ für den Imperativ und Konjunktiv; wodurch dann natürlich die Reden doppelsinnig wurden.

Außer diesen drei Gründen für die Doppelsinnigkeiten des Hebräischen sind noch zwei weitere hervorzuheben, die beide von noch viel größerer Bedeutung

[Ed. pr. 93. Vloten A 469—470, B 46. Bruder §§ 48—51.]

sind. Die erste besteht darin, daß es im Hebräischen keine Vokale gibt; die zweite darin, daß die Sätze nicht durch Interpunktionszeichen geschieden und hervorgehoben oder angedeutet zu werden pflegten. Zwar werden gewöhnlich beide, Vokale und Interpunktionszeichen, durch Punkte und Accente ergänzt, aber darauf kann man sich nicht verlassen, weil sie erst in viel späterer Zeit von Leuten erfunden und eingeführt worden sind, denen wir keinerlei Autorität zugestehen können. Die Alten haben ohne Punkte (d. h. ohne Vokale und Accente) geschrieben (wie wir aus zahlreichen Zeugnissen wissen); die Späteren haben beides hinzugefügt, so wie sie die Bibel auszulegen für gut fanden. Darum sind die Accente und Punkte, die wir haben, bloß moderne Auslegungen und verdienen nicht mehr Glauben und Autorität, als die anderen Erklärungen solcher Autoren. Wem das unbekannt ist, der weiß auch nicht, wie man den Verfasser des Hebräerbriefs entschuldigen soll, der Kap. 11, V. 21 die Stelle 1. Buch Mose, Kap. 47, V. 31 ganz anders ausgelegt hat, als sie im punktierten hebräischen Text lautet. Als ob der Apostel den Sinn der Schrift von den Punktisten hätte lernen müssen! Mir wenigstens scheinen die Punktisten viel mehr im Unrecht zu sein. Damit jeder es sehen kann und zugleich auch sich überzeugt, daß diese Verschiedenheit bloß vom Fehlen der Vokale herkommt, will ich die beiden Auslegungen hier anführen. Die Punktisten haben mit ihren Punkten die Stelle so ausgelegt: „*und Israel beugte sich über ihn*“ oder (mit Verwandlung des ע (hgain) in א (aleph), also in einen Buchstaben des gleichen Organs) „*gegen den Kopf des Bettes*“; der Verfasser des Hebräerbriefs dagegen: „*und Israel beugte sich über den Kopf des Stabes*“, indem er nämlich מַטֶּה (matte) liest statt מִטָּה (mitta), ein Unterschied, der bloß von den Vokalen herrührt. Da es sich aber bei jener Erzählung bloß um das Alter des Jakob handelt und nicht wie im folgenden Kapitel um seine Krankheit, so ist es wahrscheinlicher, daß der Geschichtschreiber meinte, Jakob hätte sich über den

[Ed. pr. 94. Vloten A 470—471, B 46—47. Bruder §§ 51—54.]

Kopf des Stabes gebeugt (den ja die Greise im vorgerückten Alter als Stütze gebrauchen) als über den Kopf des Bettes, zumal es auf diese Weise nicht nötig ist, eine Vertauschung der Buchstaben anzunehmen. Mit diesem Beispiel habe ich nicht nur die Stelle im Hebräerbrief mit dem Text des 1. Buches Mose in Einklang bringen, sondern in erster Linie auch zeigen wollen, wie wenig zuverlässig die modernen Punkte und Accente sind. Wer also die Schrift ohne Vorurteil auslegen will, der darf sich nicht auf diese Punkte und Accente verlassen, sondern muß ganz unabhängig prüfen.

Bei dieser Beschaffenheit und Natur der hebräischen Sprache (um wieder zu unserer Aufgabe zurückzukehren) muß, wie sich jeder leicht denken kann, so viel Doppelsinn entstehen, daß es gar keine Methode geben kann, mit deren Hülfe sich alles entscheiden ließe. Wir dürfen nicht hoffen, durch gegenseitige Vergleichung der Reden (der einzige Weg, wie ich gezeigt habe, um den wahren Sinn aus den vielen nach dem Sprachgebrauch möglichen zu ermitteln) dies unbedingt erreichen zu können. Denn eine derartige Vergleichung der Reden kann nur zufällig einmal eine Rede erläutern, da doch kein Prophet beim Schreiben die Absicht hatte, ausgesprochenermaßen die Worte eines anderen oder seine eigenen zu erklären; vor allem aber kann man den Sinn eines Propheten, Apostels usw. aus dem Sinn eines anderen nicht erschließen, es sei denn in Dingen, welche die Lebensführung angehen, wie ich schon klar gezeigt habe, aber nicht, wenn es sich um spekulative Dinge handelt oder bei dem Bericht über Wunder und Geschichten.

Ich könnte diese Behauptung, daß in der Heiligen Schrift viele unerklärbare Stellen vorkommen, durch Beispiele beweisen; doch will ich es jetzt lieber übergehen und mich zu anderem wenden, was noch hervorzuheben ist, daß es nämlich noch mehr Schwierigkeiten und Mängel bei dieser wahren Methode der Schriftauslegung gibt.

[Ed. pr. 93—94. Vloten A 471, B 47—48. Bruder §§ 54—57.]

Eine weitere Schwierigkeit bei dieser Methode entsteht daraus, daß sie eine Geschichte der Schicksale aller biblischen Bücher erfordert, von der wir aber zum größten Teil gar nichts wissen. Denn von vielen Büchern sind uns die Verfasser oder (wenn man lieber will) diejenigen, die sie niedergeschrieben haben, entweder völlig unbekannt oder zweifelhaft, wie ich im folgenden ausführlich zeigen werde. Ferner wissen wir weder, bei welcher Gelegenheit noch zu welcher Zeit diese Bücher, deren Schreiber uns unbekannt sind, niedergeschrieben wurden. Außerdem wissen wir nicht, in wessen Hände alle diese Bücher fielen, noch in wessen Exemplaren sich die verschiedenen Lesarten finden, noch endlich, ob es noch anderswo andere Lesarten gab. Wie bedeutungsvoll es aber ist, dies alles zu wissen, darauf habe ich an der gehörigen Stelle in Kürze hingewiesen, doch habe ich dort absichtlich einiges übergangen, was nun hier in Betracht zu ziehen ist.

Lesen wir ein Buch, das unglaubliche oder unbegreifliche Dinge enthält oder in sehr dunklen Ausdrücken abgefaßt ist, und von dem wir den Verfasser nicht kennen und auch nicht wissen, zu welcher Zeit und bei welcher Gelegenheit es geschrieben wurde, so werden wir vergebens versuchen, über seinen Sinn Gewißheit zu erhalten. Denn da uns alles unbekannt ist, können wir auch durchaus nicht wissen, welche Absicht der Verfasser hatte oder welche Absicht er haben konnte. Sind uns hingegen die Dinge bekannt, so können wir unsere Gedanken so bestimmt fassen, daß wir von keinem Vorurteil beherrscht werden, und daß wir weder dem Verfasser noch dem, für welchen er schrieb, mehr oder weniger beilegen, als recht ist, noch an irgend etwas anderes denken, als was der Verfasser im Sinn hatte, oder was Zeit und Gelegenheit erforderte.

Das wird wohl jeder einsehen. Oft kommt es ja vor, daß wir ganz ähnliche Geschichten in verschiedenen Büchern lesen und doch ganz verschieden über sie urteilen entsprechend den verschiedenen Vorstellungen, die wir von ihren Verfassern haben. So

[Ed. pr. 95—96. Vloten A 472, B 48. Bruder §§ 58—61.]

weiß ich, daß ich einmal in einem Buche von einem Manne gelesen habe, welcher der rasende Roland hieß und auf einem geflügelten Ungeheuer durch die Luft zu reiten pflegte, über alle Länder, wie er wollte, hinwegflog, ganz allein eine ungeheure Zahl von Menschen und Riesen tötete, und andere Phantasiegebilde derart, die vom Standpunkt des Verstandes betrachtet völlig unbegreiflich sind. Eine ganz ähnliche Geschichte hatte ich bei Ovid von Perseus gelesen und noch eine andere in den Büchern der Richter und der Könige von Simson (der allein und ohne Waffen Tausende von Menschen niedermetzelte) und von Elias, der durch die Luft flog und endlich mit feurigen Pferden auf feurigem Wagen gen Himmel fuhr. Diese Geschichten, meine ich, sind untereinander ganz ähnlich, und doch ist unser Urteil über sie völlig verschieden: der erste wollte nur ein Märchen schreiben, der zweite politische, der dritte heilige Geschichte. Das nehmen wir nur an wegen der Ansichten, die wir von den Verfassern der Geschichten haben. Es ist also klar, daß wir zuerst Kenntnis von den Verfassern haben müssen, die dunkle oder unbegreifliche Dinge geschrieben haben, wenn wir ihre Schriften auslegen wollen.

Aus ebendenselben Gründen müssen wir wissen, um in dunklen Geschichten von verschiedenen Lesarten die richtigen zu ermitteln, in wessen Exemplar sich die verschiedenen Lesarten finden, und ob sich nicht noch andere mehr bei Männern von größerer Autorität gefunden haben.

Endlich liegt noch eine weitere Schwierigkeit für die Erklärung mancher Bücher der Schrift nach unserer Methode darin, daß wir sie nicht in der Sprache besitzen, in der sie ursprünglich verfaßt waren. Das Evangelium nach Matthäus und zweifellos auch der Hebräerbrief waren nach der allgemeinen Ansicht hebräisch abgefaßt, sind aber nicht im Original erhalten. Beim Buch Hiob ist es zweifelhaft, in welcher Sprache es verfaßt war. Ibn Esra behauptet in seinem Kommentar, es sei aus einer anderen Sprache ins He-

[Ed. pr. 96. Vloten A 472—473, B 48—49. Bruder §§ 61—64.]

bräische übertragen, und das sei die Ursache seiner Dunkelheit. Über die apokryphischen Bücher sage ich nichts, weil sie an Autorität den anderen ganz ungleich sind.

Dies sind also die Schwierigkeiten bei der Methode, die Schrift so weit als möglich ganz aus ihrer eigenen Geschichte zu erklären, die ich hatte aufzählen wollen. Ich halte diese Schwierigkeiten für so groß, daß ich kein Bedenken trage, zu behaupten: bei den meisten Stellen kennen wir den Sinn der Schrift entweder gar nicht oder vermuten nur aufs Geradewohl, ohne Gewißheit. Dahingegen muß nochmals betont werden, daß alle diese Schwierigkeiten nur insoweit dem Verständnis der Propheten im Wege sind, als es sich um unbegreifliche und bloß vorstellbare Dinge handelt, aber nicht um solche, die wir mit dem Verstand erfassen und von denen wir uns leicht einen klaren Begriff bilden können.[1]) Denn Dinge, die ihrer Natur nach leicht zu begreifen sind, können nie so dunkel ausgedrückt werden, daß man sie nicht doch leicht verstehen könnte, gemäß dem Sprichwort: *dem Verständigen genügt ein Wort.* Euklid, der nur sehr einfache und leicht verständliche Dinge geschrieben hat, läßt sich in jeder

---

[1]) Anmerkung. Unter begreiflichen Dingen verstehe ich nicht nur solche, die regelrecht zu beweisen sind, sondern auch solche, die wir gewöhnlich mit moralischer Gewißheit annehmen und ohne Verwunderung hören, auch wenn sie überhaupt nicht zu beweisen sind. Die Lehrsätze des Euklid werden von jedem begriffen, ehe sie noch bewiesen werden. So nenne ich auch die Geschichten von gegenwärtigen wie von vergangenen Dingen, soweit sie über den Glauben der Menschen nicht hinausgehen, ebenso wie Rechte, Satzungen und Sitten begreiflich und klar, auch wenn sie sich nicht mathematisch beweisen lassen. Übrigens nenne ich Rätselbilder und Geschichten, die über jede Möglichkeit des Glaubens hinauszugehen scheinen, unbegreiflich; und doch gibt es darunter manches, das sich nach unserer Methode ermitteln läßt, so daß man den Sinn des Verfassers begreift.

[Ed. pr. 97. Vloten A 473, B 49. Bruder §§ 64—67.]

Sprache von jedem leicht erklären. Denn um seinen Sinn zu erfassen und über seine wahre Meinung Gewißheit zu erhalten, ist nicht die vollkommene Kenntnis der Sprache nötig, in der er schrieb, es genügt eine sehr allgemeine, ja schülerhafte Kenntnis derselben; man braucht dabei auch nicht das Leben, die Bestrebungen und den Charakter des Autors zu kennen, noch zu wissen, in welcher Sprache, für wen und wann er schrieb, nicht die Schicksale des Buches und seine verschiedenen Lesarten, auch nicht wie und auf wessen Veranlassung es angenommen wurde. Und was hier von Euklid gesagt wurde, gilt von allen, die über Dinge geschrieben haben, welche ihrer Natur nach leicht verständlich sind. Darum dürfen wir auch schließen, daß wir den Sinn der Schrift in bezug auf die Sittenlehre aus ihrer Geschichte, soweit wir eine solche haben können, leicht zu entnehmen und über ihre wahre Meinung Gewißheit zu erlangen im Stande sind. Denn die Lehren der wahren Frömmigkeit werden mit den gebräuchlichsten Worten ausgedrückt, weil sie ganz allgemein gültig und ebenso einfach und verständlich sind, und weil das wahre Heil und die wahre Glückseligkeit in der wahren Seelenruhe besteht und nur das uns die wahre Seelenruhe verleiht, was wir vollkommen klar erkennen. Daraus folgt ganz offenbar, daß wir über den Sinn der Schrift in bezug auf die Dinge, die zum Heile führen und zur Glückseligkeit notwendig sind, Gewißheit erlangen können. Darum ist kein Grund vorhanden, uns um das übrige so sehr zu sorgen, da wir es ja doch mit Vernunft und Verstand zumeist nicht erfassen können und es mehr den Wert der Seltsamkeit als der Nützlichkeit besitzt.

Hiermit glaube ich die wahre Methode der Schrifterklärung dargelegt und meine Ansicht darüber hinlänglich auseinandergesetzt zu haben. Zudem bin ich sicher, daß schon jeder bemerkt haben wird, daß diese Methode keine andere Erleuchtung erfordert als eben die natürliche Erleuchtung selbst. Die Natur und der Vorzug dieser Erleuchtung besteht hauptsächlich darin, daß sie Dunkles aus Bekanntem und als

[Ed. pr. 97—98. Vloten A 473—474, B 49—50. Bruder §§ 67—70.]

bekannt Gegebenem durch richtige Folgerungen ableitet und erschließt, und gerade das fordert auch unsere Methode. Wenn ich auch zugeben muß, daß sie nicht ausreicht, um über alles in der Bibel sicheren Aufschluß zu geben, so rührt das doch nicht von ihrer Mangelhaftigkeit her, sondern lediglich daher, daß der Weg, den sie als den wahren und rechten zeigt, noch nie gepflegt noch jemals betreten und darum im Laufe der Zeit sehr beschwerlich und beinahe unwegsam geworden ist, wie wohl schon die von mir angeführten Schwierigkeiten aufs klarste zeigen.

Es bleibt mir nunmehr noch übrig, auch die gegnerischen Ansichten zu untersuchen. Zuerst will ich die Ansicht derjenigen zum Gegenstand der Untersuchung machen, die behaupten, die natürliche Erleuchtung besitze nicht die Fähigkeit, die Schrift auszulegen, dazu sei vielmehr übernatürliche Erleuchtung erforderlich. Was aber das für eine Erleuchtung außer der natürlichen noch ist, überlasse ich ihnen, zu erklären. Ich kann mir wenigstens nichts anderes denken, als daß sie, nur mit dunkleren Ausdrücken, ebenfalls haben sagen wollen, daß sie über den wahren Sinn der Schrift zumeist im Zweifel seien. Wenn man nämlich ihre Erklärungen näher besieht, wird man finden, daß sie gar nichts Übernatürliches enthalten, ja daß sie nichts weiter sind als bloße Vermutungen. Man vergleiche sie doch nur einmal, wenn man will, mit den Erklärungen derer, die unumwunden zugestehen, daß sie keine andere Erleuchtung haben als die natürliche, und man wird sie vollständig ähnlich finden, nämlich rein menschlich, lang überdacht und mit Mühe gefunden. Wenn sie aber sagen, die natürliche Erleuchtung sei dazu nicht ausreichend, so ist das sicherlich falsch, einmal weil nach dem eben Gezeigten die Schwierigkeit der Schriftauslegung nicht von der mangelhaften Fähigkeit der natürlichen Erleuchtung herrührt, sondern nur von der Lässigkeit (um nicht zu sagen Böswilligkeit) der Menschen, die es versäumt haben, eine Geschichte der Schrift abzufassen zu einer

[Ed. pr. 98. Vloten A 474—475, B 50—51. Bruder §§ 70—73.]

Zeit, in der es noch möglich war; sodann aber, weil diese übernatürliche Erleuchtung, wie alle, soviel ich weiß, behaupten, ein göttliches Geschenk sein soll, das nur den Gläubigen verliehen ist. Nun haben aber die Propheten und Apostel in der Regel nicht nur den Gläubigen, sondern meistens den Ungläubigen und Gottlosen gepredigt, und diese waren also auch im Stande, den Sinn der Propheten und Apostel zu verstehen, sonst sähe es gerade so aus, als hätten die Propheten und Apostel nur vor Knaben und kleinen Kindern gepredigt und nicht vor vernunftbegabten Männern. Auch Moses hätte seine Gesetze vergebens vorgeschrieben, wenn nur Gläubige sie hätten verstehen können, die keines Gesetzes bedürfen. Wer daher auf eine übernatürliche Erleuchtung wartet, um den Sinn der Propheten und Apostel zu verstehen, dem fehlt es offenbar an der natürlichen Erleuchtung, und ich bin weit entfernt zu glauben, daß diese Leute eine übernatürliche göttliche Gabe besitzen.

Ganz anders ist die Ansicht des Maimonides. Er meint nämlich, jede Schriftstelle lasse verschiedene, ja sogar entgegengesetzte Deutungen zu, und erst dann könnten wir über ihre wahre Deutung im Sicheren sein, wenn wir wüßten, daß die Stelle nach unserer Auslegung nichts enthalte, was mit der Vernunft nicht übereinstimme oder ihr widerstreite. Denn fände sich, daß die Stelle in ihrer buchstäblichen Bedeutung der Vernunft widerspräche, so müßte sie anders ausgelegt werden, auch wenn sie noch so klar schiene. Das verlangt er mit klaren Worten im Buche More Nebuchim, Teil 2, Kap. 25; er sagt nämlich:

דע כי אין בריחתינו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש כי אין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חדוש העולם אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות ואולי היה זה יותר קל הרבה והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם כמו שפירשנו הפסוקים והרחקנו היותו יתברך גשם וגו

„Wisse, daß ich mich

[Ed. pr. 98—99. Vloten A 475, B 51. Bruder §§ 73—76.]

nicht scheue zu sagen, die Welt sei von Ewigkeit an gewesen wegen der Textstellen über die Erschaffung der Welt, die sich in der Schrift finden. Denn der Textstellen, welche lehren, die Welt sei geschaffen, sind nicht mehr als derer, welche lehren, Gott sei körperlich, noch sind uns die Zugänge zur Erklärung der Stellen, welche die Schöpfung der Welt zu ihrem Gegenstande haben, verschlossen oder versperrt, sondern wir hätten sie erklären können, so wie wir es getan, als wir die Körperlichkeit von Gott ferne hielten. Vielleicht wäre das noch viel leichter gegangen, und wir hätten es viel bequemer gehabt, sie zu erklären und die Ewigkeit der Welt zu behaupten, als da wir die Schrift erklärten, um vom hochgelobten Gott die Körperlichkeit fernzuhalten. Wenn ich es aber trotzdem nicht tue und auch nicht glaube (daß die Welt ewig ist), *so habe ich dafür zwei Gründe: Erstens, weil die Unkörperlichkeit Gottes klar bewiesen ist, und weil darum alle jene Stellen, deren buchstäblicher Sinn dem Beweise widerstreitet, eine Erklärung nötig haben, denn in diesem Falle ist es gewiß, daß sie eine Erklärung* (eine andere als die buchstäbliche) *haben müssen. Für die Ewigkeit der Welt hingegen läßt sich kein Beweis erbringen, und so ist es auch nicht nötig, der Schrift Gewalt anzutun und sie zu erklären um einer einleuchtenden Meinung willen, zu deren Gegenteil wir uns immer bekehren können, sobald irgend ein Grund für sie spricht. Der zweite Grund liegt darin, daß der Glaube an Gottes Unkörperlichkeit den Grundgesetzen nicht widerstreitet usw., der Glaube an die Ewigkeit der Welt aber in dem Sinne, wie ihn Aristoteles faßte, zerstört das Gesetz von Grund auf usw.*" Das sind die Worte des Maimonides, aus denen offenbar hervorgeht, was ich eben gesagt habe. Denn wenn er durch die Vernunft von der Ewigkeit der Welt überzeugt gewesen wäre, so hätte er kein Bedenken getragen, die Schrift zu drehen und zu deuten, bis sie endlich dem Scheine nach dasselbe lehren würde; ja er wäre sofort gewiß gewesen, daß die Schrift die Ewigkeit der Welt habe

[Ed. pr. 99—100. Vloten A 476, B 52. Bruder §§ 76—77.]

lehren wollen, auch wenn sie überall offenbar das Gegenteil erklärt. Er konnte also über den wahren Sinn der Schrift, mochte der auch noch so klar sein, keine Gewißheit erlangen, solange ihm noch die Wahrheit der Sache zweifelhaft war oder solange sie ihm noch nicht feststand. Denn solange uns noch die Wahrheit einer Sache nicht feststeht, können wir auch nicht wissen, ob die Sache mit der Vernunft übereinstimmt oder ob sie ihr widerstreitet, und folglich können wir auch nicht wissen, ob ihr buchstäblicher Sinn wahr ist oder falsch. Hätte diese Ansicht Recht, so würde ich ohne weiteres zugeben, daß wir außer der natürlichen Erleuchtung noch eine andere nötig haben, um die Schrift auszulegen. Denn nahezu alles, was wir in der Schrift finden, ist (wie schon gezeigt) nicht aus Principien abzuleiten, die der natürlichen Erleuchtung bekannt sind; darum könnten wir uns von ihrer Wahrheit auch nicht kraft der natürlichen Erleuchtung überzeugen und folglich auch nicht vom wahren Sinn und Geist der Schrift, vielmehr hätten wir dazu unbedingt eine andere Erleuchtung nötig. Wenn diese Ansicht Recht hätte, so wäre weiter die Folge, daß das Volk, das ja in der Regel von Beweisen nichts versteht oder nichts von ihnen wissen will, sich hinsichtlich der Schrift nur auf die Autorität und das Zeugnis der Philosophen verlassen könnte und folglich annehmen müßte, die Philosophen könnten sich in der Auslegung der Schrift nicht irren. Das wäre freilich eine ganz neue Kirchenautorität und eine ganz neue Art von Priestern oder Päpsten, die beim Volke wohl mehr Spott als Verehrung finden würden. Nun erfordert unsere Methode allerdings auch die Kenntnis des Hebräischen, mit dessen Studium sich das Volk nicht befassen kann; gleichwohl kann man einen ähnlichen Einwand gegen uns nicht erheben. Denn das Volk der Juden und Heiden, für das einst die Propheten und Apostel gepredigt und geschrieben haben, verstand die Sprache der Propheten und Apostel. Es konnte darum auch den Sinn des Propheten begreifen, aber noch keines-

[Ed. pr. 100. Vloten A 476—477, B 52—53. Bruder §§ 77—80,]

wegs die Gründe dessen, was sie lehrten und die sie nach der Ansicht des Maimonides gleichfalls hätten wissen müssen, um den Sinn der Propheten erfassen zu können. Aus der Art unserer Methode folgt daher nicht, daß das Volk sich mit dem Zeugnis der Ausleger begnügen müsse, denn ich berufe mich ja auf ein Volk, das die Sprache der Propheten und Apostel verstand; Maimonides aber wird uns kein Volk zeigen können, das die Ursachen der Dinge verstünde und daraus den Sinn jener Männer begriffe. Was aber das Volk von heute angeht, so habe ich schon gezeigt, daß sich alles, was zum Heile notwendig ist, auch wenn die Gründe davon unbekannt bleiben, leicht in jeder Sprache begreifen läßt, weil es sich um ziemlich gewöhnliche und gebräuchliche Dinge handelt. Mit diesem Verständnis ist das Volk zufrieden, aber nicht mit dem Zeugnis der Ausleger, und was das übrige betrifft, so geht es ihm damit ganz ebenso wie den Gelehrten.

Doch ich will zur Ansicht des Maimonides mich zurückwenden und sie genauer untersuchen. Er setzt zunächst voraus, daß die Propheten in allen Dingen untereinander übereinstimmen und große Philosophen und Theologen waren, denn er läßt sie aus der Wahrheit einer Sache ihre Schlüsse ziehen. Daß dies falsch ist, habe ich im 2. Kapitel gezeigt. Sodann setzt er voraus, daß der Sinn der Schrift nicht aus ihr selbst sich ergeben könne, denn die Wahrheit der Dinge ergibt sich nicht aus der Schrift selbst, die ja natürlich nichts beweisen und die Dinge, von denen sie redet, nicht nach ihren Definitionen und ersten Ursachen lehren will. Darum kann sich nach der Ansicht des Maimonides der wahre Sinn der Schrift weder aus ihr selbst ergeben, noch aus ihr entnommen werden. Daß dies gleichfalls falsch ist, geht aus diesem Kapitel hervor, denn ich habe mit Gründen und Beispielen dargetan, daß der Sinn der Schrift aus der Schrift selbst sich ergibt und bloß aus ihr zu entnehmen ist, auch wenn sie von Dingen redet, die der natürlichen Erleuchtung bekannt sind. Schließ-

lich setzt er voraus, daß es uns erlaubt sei, die Worte der Schrift nach unseren vorgefaßten Meinungen zu deuten und zu drehen und den buchstäblichen Sinn, auch wenn er noch so klar und unzweideutig zum Ausdruck kommt, zu verleugnen und ihn in einen beliebigen anderen zu verkehren. Daß eine solche Freiheit, abgesehen davon, daß sie allem, was ich in diesem Kapitel und in den anderen bewiesen habe, widerstreitet, zu weitgehend und allzu kühn ist, muß jedermann einsehen. Aber selbst wenn man diese weitgehende Freiheit ihm zugestehen will, was richtet er denn schließlich damit aus? Wahrhaftig nichts. Denn da das, was den Hauptinhalt der Bibel bildet, unbeweisbar ist, so werden wir es auch auf diesem Wege nicht ergründen, noch es nach dieser Norm erklären oder auslegen können. Befolgt man dagegen unsere Methode, so kann man sehr vieles dieser Art erklären und es mit Sicherheit besprechen, wie ich schon durch Gründe und durch das Beispiel selbst gezeigt habe. Was aber seiner Natur nach begreiflich ist, davon kann der Sinn, wie ich ebenfalls schon dargetan, leicht aus dem bloßen Zusammenhang ermittelt werden. Darum ist die Methode des Maimonides vollkommen nutzlos. Dazu kommt noch, daß sie sowohl dem Volke beim einfachen Lesen als auch allen, die eine andere Methode befolgen, die Gewißheit, die sie über den Sinn der Schrift haben können, ganz und gar nimmt. Aus diesem Grunde verwerfe ich die Ansicht des Maimonides als schädlich, nutzlos und widersinnig.

Was ferner die Tradition der Pharisäer betrifft, so habe ich schon oben gesagt, daß sie in sich nicht begründet ist. Die Autorität der römischen Päpste aber hätte ein lichtvolleres Zeugnis nötig und eben aus diesem Grunde verwerfe ich sie. Denn könnten sie sich dafür mit gleicher Gewißheit auf die Schrift berufen, wie seinerzeit der Hohepriester bei den Juden, so würde ich auch dem keine Bedeutung beilegen, daß sich unter den römischen Päpsten Ketzer und Gottlose gefunden haben. Denn auch unter den

[Ed. pr. 101—102. Vloten A 478. B 53—54. Bruder §§ 85—88.]

Hohepriestern der Hebräer haben sich Ketzer und Gottlose befunden, die auf krummen Wegen zum Hohepriesteramt gelangt sind, und doch lag nach dem Geheiß der Schrift die oberste Macht der Gesetzesauslegung in ihren Händen. S. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 11 und 12 und Kap. 33, V. 10 und Maleachi, Kap. 2, V. 8. Da aber die römischen Päpste uns kein derartiges Zeugnis aufweisen, so bleibt ihre Autorität sehr verdächtig. Damit aber niemand, durch das Beispiel des Hohepriesters bei den Hebräern verführt, annehme, die katholische Religion brauche gleichfalls einen Hohepriester, so ist darauf hinzuweisen, daß die Gesetze des Moses, weil sie das öffentliche Recht des Landes bildeten, zu ihrer Aufrechterhaltung auch notwendig irgend eine öffentliche Autorität brauchten. Denn wenn jeder einzelne die Freiheit hätte, das öffentliche Recht nach seinem Gutdünken auszulegen, dann könnte kein Staat bestehen, sondern er müßte sich eben dadurch auf der Stelle auflösen und das öffentliche Recht wäre nur individuelles Recht. Ganz anders liegt die Sache bei der Religion. Denn da sie nicht so sehr in äußeren Handlungen als in der Einfalt und Wahrhaftigkeit des Gemüts besteht, so fällt sie nicht unter ein Recht oder eine öffentliche Autorität. Denn Einfalt und Wahrhaftigkeit des Gemüts wird den Menschen nicht durch die Herrschaft der Gesetze noch durch eine öffentliche Autorität eingeflößt, wie denn schlechterdings niemand durch Gewalt oder durch Gesetze gezwungen werden kann, selig zu werden; dazu ist vielmehr eine fromme und brüderliche Ermahnung, gute Erziehung und vor allem ein eigenes, freies Urteil erforderlich. Da also das Recht vollkommener Meinungsfreiheit auch in der Religion einen jeden zusteht, und da es undenkbar ist, daß jemand sich dieses Rechtes begeben könnte, so wird auch das unumschränkte Recht und die höchste Autorität, über die Religion frei zu urteilen und folglich sie sich zu erklären und auszulegen, ebenfalls einem jeden zustehen. Denn gerade darum kommt die höchste Autorität in der Auslegung der Gesetze und das un-

[Ed. pr. 102—103. Vloten A 479, B 54—55. Bruder §§ 88—92.]

umschränkte Urteil in öffentlichen Angelegenheiten der Obrigkeit zu, weil es sich dabei um das öffentliche Recht handelt. Aus dem gleichen Grunde muß also jeder die höchste Autorität besitzen, die Religion zu erklären und über sie zu urteilen, weil sie unter das Recht des einzelnen fällt. Weit entfernt also, daß man von der Autorität des Hohepriesters bei den Hebräern, die Landesgesetze auszulegen, einen Schluß ziehen dürfte auf die Autorität des römischen Papstes, die Religion auszulegen, so läßt sich im Gegenteil gerade daraus leicht schließen, daß jeder einzelne diese Autorität im weitesten Umfang besitzt.

Auch hieran kann ich zeigen, daß meine Methode der Schriftauslegung die beste ist. Denn da die höchste Autorität der Schriftauslegung jedem einzelnen zusteht, so kann es auch für die Auslegung keine andere Norm geben als die allen gemeinsame natürliche Erleuchtung, also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität. Die Methode darf auch nicht so schwierig sein, daß nur die scharfsinnigsten Philosophen sie handhaben können, sondern sie muß sich nach der natürlichen, allgemeinen Denkfähigkeit der Menschen richten, wie ich es von der meinen dargetan habe. Denn wir haben gesehen, daß die Schwierigkeiten, die sie immerhin hat, von der Nachlässigkeit der Menschen herrühren, aber nicht von der Natur der Methode.

[Ed. pr. 103. Vloten A 479—480, B 55. Bruder §§ 92—94.]

Achtes Kapitel.

In ihm wird gezeigt, daß die fünf Bücher Mose sowie die Bücher Josua, der Richter, Ruth, Samuelis und der Könige nicht von diesen selbst geschrieben sind. Sodann wird untersucht, ob sie sämtlich von mehreren Verfassern herrühren oder bloß von einem und von welchem.

Im vorigen Kapitel habe ich von den Grundlagen und Principien des Verständnisses der Schrift gehandelt und dargetan, daß sie bloß in der einfachen Geschichte der Schrift bestehen. Obwohl eine solche vor allem nötig ist, haben sie doch, wie ich zeigte, die Alten außer Acht gelassen, oder wenn sie sie wirklich geschrieben oder überliefert haben, so ist sie durch der Zeiten Ungunst in Verlust geraten, und damit sind auch die Grundlagen und Principien dieses Verständnisses verloren gegangen. Der Verlust wäre noch zu verschmerzen, wenn sich die Späteren innerhalb der richtigen Grenzen gehalten und das wenige, das sie übernahmen oder vorfanden, ihren Nachkommen getreulich überliefert, aber nichts Neues in ihrem eigenen Kopfe ausgeheckt hätten. So kam es aber, daß die Geschichte der Schrift nicht bloß unvollständig blieb, sondern auch von Fehlern entstellt wurde, mit anderen Worten daß die Grundlagen zum Verständnis der Schrift nicht nur ungenügend sind, um darauf eine ganze Geschichte der Schrift zu bauen, sondern daß sie noch dazu fehlerhaft sind.

[Ed. pr. 103—104. Vloten A 480, B 55—56. Bruder §§ 1—2.]

Zu meinem Vorhaben gehört es nun, diese Grundlagen zum Verständnis der Schrift zu verbessern, um nicht nur mit einigen wenigen, sondern um mit den Vorurteilen der Theologie im allgemeinen aufzuräumen. Ich fürchte aber, daß mein Versuch schon zu spät kommt. Denn so weit ist es schon gekommen, daß die Menschen hierin von keiner Verbesserung wissen wollen, sondern was sie einmal unter dem Schein der Religion angenommen haben, das verteidigen sie hartnäckig, und nur bei verhältnismäßig sehr wenigen wird noch der Vernunft ein Plätzchen eingeräumt. So weit haben diese Vorurteile bereits den Geist der Menschen eingenommen. Trotzdem will ich mir Mühe geben und nicht nachlassen, die Sache zu versuchen, weil doch kein Grund ist, völlig an ihr zu verzweifeln.

Um der Ordnung nach zu verfahren, will ich mit den Vorurteilen über die wahren Verfasser der Heiligen Schriften beginnen und zwar zuerst mit dem Verfasser des Pentateuch. Fast alle haben geglaubt, es sei Moses, ja die Pharisäer haben es mit einer solchen Hartnäckigkeit behauptet, daß sie jeden für einen Ketzer hielten, der anderer Meinung schien. Ibn Esra, ein Mann von freierem Geiste und von nicht geringer Gelehrsamkeit, unter allen, die ich gelesen habe, der erste, der dieses Vorurteil erkannte, hat es aus jenem Grunde nicht gewagt, seine Meinung offen zu bekennen, sondern hat nur mit dunklen Worten auf die Sache hingedeutet. Ich trage kein Bedenken, seine Worte hier aufzuhellen und die Sache selbst unverhüllt darzulegen. Die Worte des Ibn Esra, die sich in seinem Kommentar zum 5. Buch Mose finden, lauten so: בעבר הירדן וגו ואם תבין סוד השנים עשר גם ויכתוב משה והכנעני אז בארץ בהר יהוה יראה גם הנה ערשו ערש ברזל תכיר האמת „,*Jenseits des Jordan usw.*', ,*wenn du das Geheimnis der Zwölf verstehst*' und auch ,*Moses schrieb das Gesetz*' und ,*der Kanaaniter war damals im Lande*', ,*auf dem Berge Gottes wird es offenbart werden*', *ferner auch* ,*siehe, sein Bett war ein eisernes Bett*', *dann wirst du die Wahrheit erkennen*".

[Ed. pr. 104. Vloten A 480—481, B 56. Bruder §§ 3—5.]

Mit diesen wenigen Worten deutet er darauf hin und zeigt, daß es Moses selbst nicht war, der den Pentateuch geschrieben hat, sondern irgend ein anderer, der lange nach ihm gelebt hat, und endlich, daß das Buch, welches Moses wirklich geschrieben hat, ein anderes gewesen ist. Um das zu zeigen, weist er 1. auf die Vorrede des 5. Buches Mose hin, die Moses, der den Jordan nicht überschritten hat, nicht geschrieben haben kann. 2. weist er darauf hin, daß das ganze Buch des Moses sehr weitläufig auf den Umfang eines einzigen Altares aufgeschrieben worden ist (s. 5. Buch Mose, Kap. 27 und Buch Josua, Kap. 8, V. 37 ff.), der nach dem Bericht der Rabbinen bloß aus zwölf Steinen bestand; hieraus folgt, daß das Buch des Moses von weit geringerem Umfang war als der Pentateuch. Dies hat, wie ich glaube, unser Autor durch *„das Geheimnis der Zwölf"* andeuten wollen, wenn er nicht etwa darunter jene zwölf Verwünschungen verstanden hat, die sich im angeführten Kapitel des 5. Buches Mose finden und von denen er vielleicht glaubte, sie hätten nicht im Buch des Gesetzes gestanden, und zwar deshalb, weil Moses, abgesehen von der schriftlichen Niederlegung des Gesetzes, noch den Leviten befahl, jene Verwünschungen vorzutragen, um das Volk durch Eidschwur zur Beobachtung der geschriebenen Gesetze anzuhalten. Vielleicht wollte er auch auf das letzte Kapitel des 5. Buches Mose mit dem Tod des Moses hindeuten, das aus zwölf Versen besteht. Doch ist es nicht nötig, dieses und was andere darüber vermuten, hier genauer zu prüfen. Sodann weist er 3. darauf hin, daß es im 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 9 heißt: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־הַתּוֹרָה *„und Moses schrieb das Gesetz"*. Diese Worte können auf keinen Fall von Moses herrühren, sondern nur von einem anderen Schriftsteller, der von den Taten und Schriften des Moses berichtet. Er weist 4. auf die Stelle 1. Buch Mose, Kap. 12, V. 6 hin, wo der Geschichtschreiber erzählt, Abraham habe das Land der Kanaaniter durchwandert, indem er hinzufügt: *„damals war der Kanaaniter noch in jenem*

[Ed. pr. 104—105. Vloten A 481—482, B 56—57. Bruder §§ 6—9]

Lande". Dadurch unterscheidet er offenbar die Zeit, in der er schreibt, von jener. Es muß also geschrieben sein nach dem Tode des Moses, als die Kanaaniter schon vertrieben waren und jene Gegenden nicht mehr innehatten. Dies deutet auch Ibn Esra in seinem Kommentar zu jener Stelle mit folgenden Worten an: והכנעני אז בארץ יתכן שארץ כנען תפשה מיד אחר ואם אינגו כן יש לו סוד והמשכיל ידום „*und der Kanaaniter war damals in jenem Lande: es scheint, daß Kanaan* (der Enkel Noahs) *das Kanaaniterland von einem anderen, der es vorher in Besitz hatte, überkam; ist das aber nicht der Fall, so liegt hierin ein Geheimnis, und wer es erkennt, der schweige*". Das bedeutet: wenn Kanaan diese Gegenden erobert hat, so wird der Sinn sein: „*der Kanaaniter war schon damals in jenem Lande*", im Gegensatz also zu der früheren Zeit, in der es von einem anderen Volke bewohnt wurde. Wenn jedoch Kanaan als der erste jene Gegenden bewohnte (wie aus dem 1. Buch Mose, Kap. 10 hervorgeht), so will der Text die Gegenwart, nämlich die Zeit des Erzählers, ausschließen, und diese kann also auch nicht die Zeit des Moses sein, zu dessen Zeit ja noch die Kanaaniter jene Gegenden in Besitz hatten. Das ist jenes Geheimnis, das er zu verschweigen empfiehlt. 5. weist er darauf hin, daß 1. Buch Mose, Kap. 22, V. 14 der Berg Moria Berg Gottes genannt wird[1]), welchen Namen er doch erst bekam, als er für den Bau des Tempels bestimmt wurde. Zur Zeit des Moses aber war die Wahl des Berges noch nicht erfolgt, denn Moses gibt noch keinen von Gott erwählten Ort an, sondern weissagt im Gegenteil, einstmals werde Gott einen Ort erwählen, dem werde der Name Gottes gegeben werden. 6. weist er endlich darauf hin, daß im 3. Kap. des 5. Buchs Mose bei der Erzählung von Og, dem König von Basan, folgende

[1]) Anmerkung. Nämlich vom Geschichtschreiber, nicht von Abraham; denn er sagt: der Ort, der heutigen Tages heißt „*Auf dem Berge Gottes wird die Offenbarung geschehen*", wurde von Abraham genannt „*Gott wird vorsehen*".

[Ed. pr. 105—106. Vloten A 482, B 57—58. Bruder §§ 9—11.]

Stelle eingeschoben ist: „*Allein Og, der König von Basan, war noch übrig von den anderen Riesen.*[1]) *Siehe sein Bett war ein eisernes Bett; dieses ist sicherlich* (das Bett), *das vorhanden ist zu Rabbat der Kinder Ammon, neun Ellen lang usw.*“ Diese Einschiebung zeigt ganz klar, daß der Verfasser dieser Bücher lange nach Moses gelebt hat, denn diese Art zu reden ist nur dem eigen, der von längst vergangenen Dingen erzählt und der auf ihre Reste hinweist, um seine Erzählung zu beglaubigen. Zweifellos ist dieses Bett erst zur Zeit Davids wieder aufgefunden worden, der ja diese Stadt in seine Gewalt brachte, wie im 2. Buche Samuelis, Kap. 12, V. 30 berichtet wird. Aber nicht bloß an dieser Stelle, sondern auch etwas weiter unten hat dieser Geschichtschreiber den Worten des Moses etwas hinzugefügt: „*Jair, der Sohn des Manasse, nahm den ganzen Gerichtsbezirk von Argob bis an die Grenze der Gesuriter und Maachatiten, und er nannte jene Gegenden samt Basan mit seinem Namen Dörfer Jairs bis auf diesen Tag.*“ Das, sage ich, ist eine Hinzufügung des Geschichtschreibers, um die Worte des Moses zu erklären, die er eben angeführt hatte: „*Und das übrige Gilead und ganz Basan, das Königreich des Og, gab ich dem halben Stamm Manasse, den ganzen Gerichtsbezirk von Argob unterhalb von ganz Basan, das da heißet der Riesen Land.*“ Die Hebräer zur Zeit des Geschichtschreibers wußten ohne Zweifel, welches die Dörfer des Jair vom Stamme Juda waren, aber sie kannten sie nicht unter dem Namen des Gerichtsbezirks von Argob und des Landes der Riesen, und darum mußte er erklären, welche Orte vor alters so hießen, und zugleich darüber Auskunft geben, warum sie in der damaligen Zeit mit dem Namen des Jair bezeichnet wurden, der doch vom Stamme Juda und nicht vom Stamm Manasse war (s. 1. Buch

---

[1]) Das hebräische Wort רְפָאִים bedeutet die Verdammten, scheint aber auch ein Eigenname gewesen zu sein, nach 1. Buch der Chronik, Kap. 20. Darum glaube ich, daß es hier einen Familiennamen bedeutet.

[Ed. pr. 106. Vloten A 483, B 58. Bruder §§ 11—13.]

der Chronik, Kap. 2, V. 22 und 23). Damit habe ich die Ansicht Ibn Esras erklärt und zugleich auch die Stellen im Pentateuch, die er zu ihrer Bekräftigung anführt. Er hat aber weder auf alle Stellen noch auf die hauptsächlichsten hingewiesen; es bleiben noch mehr Stellen und von größerer Bedeutung in diesen Büchern übrig.

1. Der Verfasser dieser Bücher spricht nicht nur von Moses in der dritten Person, sondern er bezeugt auch vieles über ihn. So heisst es: „*Gott sprach mit Moses*". „*Gott sprach mit Moses von Angesicht zu Angesicht.*" „*Moses war der demütigste von allen Menschen*" (4. Buch Mose, Kap. 12, V. 3). „*Moses ward zornig über die Hauptleute des Heeres*" (4. Buch Mose, Kap. 31, V. 14). „*Moses, der Mann Gottes*" (5. Buch Mose, Kap. 33, V. 1). „*Moses, der Knecht Gottes, ist gestorben. Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Moses usw.*" Dagegen im 5. Buch Mose, wo das Gesetz aufgezeichnet ist, das Moses dem Volke erklärt und niedergeschrieben hatte, redet Moses und erzählt seine Taten in der ersten Person: „*Gott redete mit mir*" (5. Buch Mose, Kap. 2, V. 1, 17 usw.); „*ich bat Gott usw.*" Erst später, am Schlusse des Buches, nachdem er die Worte des Moses berichtet, fährt der Geschichtschreiber wieder in der dritten Person zu erzählen fort, wie Moses dieses Gesetz (welches er erklärt hatte) dem Volke schriftlich übergab und es aufs neue vermahnte und wie er endlich sein Leben beschloß. Alles dies, seine Ausdrucksweise, seine Art zu bezeugen und der ganze Zusammenhang der Geschichte lassen es unzweifelhaft erscheinen, daß diese Bücher von einem anderen und nicht von Moses selbst verfaßt sind.

2. ist darauf hinzuweisen, daß in dieser Geschichte nicht nur berichtet wird, wie Moses starb und begraben ward und wie die Hebräer dreißig Tage Trauer um ihn trugen; vielmehr wird auch noch ein Vergleich angestellt zwischen ihm und allen Propheten, die nach ihm lebten, und es heißt, er habe sie alle übertroffen: „*Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Moses, den Gott erkannt hätte*

[Ed. pr. 106—107. Vloten A 483—484, B 58—59. Bruder §§ 14—17.]

von Angesicht zu Angesicht.“ Ein solches Zeugnis konnte sich Moses doch nicht selbst ausstellen, und ebensowenig konnte es ein anderer, der ihm unmittelbar folgte, sondern nur einer, der viele Jahrhunderte nach ihm gelebt hat, zumal da der Geschichtschreiber von einer vergangenen Zeit spricht: „*Es stand hinfort kein Prophet auf usw.*“, und von seinem Grab: „*niemand hat es erfahren bis auf diesen Tag*“.

3. ist darauf hinzuweisen, daß einige Ortschaften nicht mit den Namen benannt werden, die sie zu Mose Lebzeiten hatten, sondern mit anderen, mit denen sie lange danach bezeichnet wurden. So hat Abraham die Feinde „*verfolgt bis nach Dan*“ (s. 1. Buch Mose, Kap. 14, V. 14). Diesen Namen aber hat die Stadt erst lange nach dem Tode Josuas erhalten. S. Buch der Richter, Kap. 18, V. 29.

4. wird die Geschichte zuweilen auch über die Lebenszeit des Moses hinaus weitergeführt. So wird im 2. Buche Mose, Kap. 16, V. 31 berichtet, die Kinder Israel hätten vierzig Jahre lang Manna gegessen, bis sie in ein bewohntes Land kamen, bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen; also bis zu der Zeit, von der im Buche Josua, Kap. 5, V. 12 berichtet wird. Im 1. Buch Mose, Kap. 36, V. 31 heißt es: „*Dies sind die Könige, die in Edom geherrscht haben, ehe ein König herrschte über die Kinder Israel.*“ Zweifellos führt hier der Geschichtschreiber die Könige auf, welche die Edomiter hatten, bevor David sie unterwarf und Statthalter in Idumäa einsetzte (s. 2. Buch Samuelis, Kap. 8, V. 14).[1])

---

[1]) Anmerkung. Von dieser Zeit an bis zur Regierung des Joram, unter der sie von ihm abfielen (2. Buch der Könige, Kap. 8, V. 20), hatte Idumäa keine Könige, sondern von den Juden eingesetzte Vorsteher vertraten die Stelle des Königs, s. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 48, und deshalb wird der Vorsteher von Idumäa (2. Buch der Könige, Kap. 3, V. 9) *König* genannt. Ob aber der letzte von den idumäischen Königen seine Regierung schon angetreten hatte, bevor Saul zum König gewählt wurde, oder ob die

[Ed. pr. 107—108. Vloten A 484, B 59. Bruder §§ 17—19.]

Aus alledem geht sonnenklar hervor, daß der Pentateuch nicht von Moses geschrieben ist, sondern von einem anderen, der viele Jahrhunderte nach Moses gelebt hat.

Wir wollen aber nun wohl auch jene Bücher ins Auge fassen, die Moses selbst geschrieben hat und die im Pentateuch angeführt werden. Gerade sie liefern den Beweis, daß sie nicht mit dem Pentateuch identisch sind. Zunächst geht aus 2. Buch Mose, Kap. 17, V. 14 hervor, daß Moses auf Gottes Geheiß den Krieg gegen Amalek beschrieben hat, doch geht aus diesem Kapitel nicht hervor, in welchem Buche er es getan. Dagegen wird 4. Buch Mose, Kap. 21, V. 12 ein Buch angeführt, welches das „*Buch der Kriege Gottes*" heißt und in dem ohne Zweifel über den Krieg gegen Amalek und außerdem auch über alle Lagerstätten berichtet wurde (die, wie der Verfasser des Pentateuchs 4. Buch Mose, Kap. 33, V. 2 bezeugt, ebenfalls von Moses aufgezeichnet worden sind). Wir erfahren außerdem aus dem 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 4 und 7 von einem anderen Buche, das סֵפֶר הַבְּרִית[1] „*Buch des Bundes*" genannt war und das er den Israeliten vorlas, als sie zuerst den Bund mit Gott geschlossen hatten. Doch konnte dieses Buch oder dieser Brief nur sehr wenig enthalten, nämlich die Gesetze oder Gebote Gottes, die von Kap. 20, V. 22 des 2. Buches Mose bis Kap. 24 desselben Buches aufgeführt werden, wie niemand in Abrede stellen wird, der mit gesundem Urteil und ohne Voreingenommenheit das genannte Kapitel liest. Dort wird nämlich

---

Schrift in diesem Kapitel des 1. Buches Mose bloß die Könige hat angeben wollen, die unbesiegt gestorben sind, kann zweifelhaft sein. Diejenigen übrigens reden vollkommenen Unsinn, die den Moses, der auf göttliches Geheiß den hebräischen Staat ganz abweichend von einem monarchischen Staate eingerichtet hat, in die Liste der hebräischen Könige aufnehmen wollen.

[1]) סֵפֶר *sepher* bedeutet im Hebräischen öfters Brief oder Urkunde.

[Ed. pr. 108. Vloten A 485, B 60. Bruder §§ 20—22.]

berichtet, Moses habe, sobald er die Meinung des Volkes über den mit Gott zu schließenden Bund erkannt, sogleich die Reden und Gesetze Gottes niedergeschrieben und am Morgen nach einigen vorausgegangenen Ceremonien der ganzen Gemeinde die Bedingungen des Bundes vorgelesen; nachdem sie verlesen und zweifellos auch vom ganzen Volke verstanden waren, verpflichtete sich das Volk einstimmig zu ihnen. Aus der Kürze der Zeit, in der es niedergeschrieben wurde, und ebenso auch daraus, daß es den Abschluß eines Bundes betraf, geht hervor, daß dieses Buch nur das wenige eben Erwähnte enthalten haben kann. Endlich wissen wir, daß Moses im vierzigsten Jahre nach dem Auszug aus Ägypten alle Gesetze, die er gegeben hatte, erklärte (s. 5. Buch Mose, Kap. 1, V. 5) und das Volk von neuem auf sie verpflichtete (s. 5. Buch Mose, Kap. 29, V. 14), und endlich, daß er ein Buch schrieb, welches diese erklärten Gesetze und diesen neuen Bund enthielt (s. 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 9). Dieses hieß *„das Buch des Gesetzes Gottes“*, und Josua hat es später erweitert durch den Bericht über den Bund, auf den sich das Volk zu seiner Zeit von neuem verpflichtete und den es zum dritten Male mit Gott schloß (s. Buch Josua, Kap. 24, V. 25 und 26). Da wir nun kein Buch besitzen, das diesen Bund des Moses und zugleich den Bund des Josua enthält, so muß man notwendig zugeben, daß dieses Buch verloren gegangen ist, oder man muß den Unsinn des chaldäischen Paraphrasten J o n a t h a n teilen und die Worte der Schrift willkürlich verdrehen. Jonathan hat sich nämlich von dieser Schwierigkeit verleiten lassen, lieber die Schrift zu fälschen, als seine Unwissenheit einzugestehen. Die Worte im Buche Josua (s. Kap. 24, V. 26) וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים *„Und Josua schrieb diese Worte in das Buch der Gesetze Gottes“* überträgt er so ins Chaldäische: וכתב יהושע יה פתגמיא האילן ואצנעינון בספר אוריתא דיהוה *„und Josua schrieb diese Worte und bewahrte sie zusammen mit dem Buch des Gesetzes Gottes“*. Was soll

man mit Leuten machen, die nur das sehen, was sie sehen wollen? Was ist das anderes, als die Schrift selbst verleugnen und eine neue aus seinem eigenen Hirn aushecken? Ich schließe also, daß dieses Buch des Gesetzes Gottes, das Moses schrieb, nicht der Pentateuch gewesen ist, sondern ein ganz anderes, und daß der Verfasser des Pentateuchs dieses Buch seinem Werke an der richtigen Stelle eingefügt hat. Dies geht ganz offenbar aus dem Gesagten und besonders auch aus dem folgenden hervor. In der angeführten Stelle des 5. Buches Mose, wo berichtet wird, Moses habe das Buch des Gesetzes geschrieben, fügt der Geschichtschreiber hinzu, Moses habe es den Priestern übergeben und ihnen dabei befohlen, es zu bestimmter Zeit dem ganzen Volke vorzulesen. Das beweist, daß dieses Buch von weit geringerem Umfang war als der Pentateuch, da es doch in einer einzigen Versammlung so verlesen werden konnte, daß es allen verständlich war. Dabei darf nicht außer acht bleiben, daß Moses von allen Büchern, die er geschrieben hat, nur dieses Buch des zweiten Bundes und das Lied (das er später ebenfalls schrieb, damit das Volk es auswendig lerne) sorgfältig aufzubewahren und zu hüten befahl. Er hatte nämlich auf den ersten Bund nur die damals Anwesenden verpflichtet, auf den zweiten aber auch alle ihre Nachkommen (s. 5. Buch Mose, Kap. 29, V. 14 und 15), und darum befahl er, das Buch dieses zweiten Bundes sorgfältig für die kommenden Jahrhunderte aufzubewahren und außerdem auch, wie gesagt, das Lied, das sich vorzüglich auf die kommenden Jahrhunderte bezieht.

Da es also nicht sicher ist, daß Moses außer diesen noch andere Bücher geschrieben hat, und da er selbst außer dem Buch des Gesetzes und dem Liede nichts weiter der Nachwelt sorgfältig aufzubewahren gebot, und da sich endlich mehrere Stellen im Pentateuch finden, die von Moses nicht geschrieben sein können, so folgt, daß die Annahme, Moses sei der Verfasser des Pentateuchs, der Grundlage entbehrt, ja völlig der Vernunft widerspricht.

[Ed. pr. 109—110. Vloten A 486, B 61. Bruder §§ 27—30.]

Nun wird vielleicht jemand fragen, ob nicht Moses etwa außerdem noch die Gesetze niedergeschrieben habe, sobald sie ihm offenbart wurden, ob er also nicht in dem Zeitraum von vierzig Jahren noch andere Gesetze, die er gegeben hatte, aufschrieb, abgesehen von den wenigen, die, wie gesagt, im Buch des ersten Gesetzes enthalten waren. Darauf erwidere ich: allerdings ist zuzugeben, daß die Annahme mit der Vernunft im Einklang scheint, Moses habe zur selben Zeit und am selben Ort, da die Mitteilung der Gesetze erfolgte, diese auch niedergeschrieben, aber ich bestreite, daß wir dies darum schon anzunehmen das Recht haben. Oben habe ich gezeigt, daß wir in solchen Dingen nur dann etwas behaupten dürfen, wenn die Schrift selbst es bezeugt oder wenn es allein aus ihren Grundlagen durch richtige Folgerung sich herleiten läßt, aber nicht eben dann, wenn es mit der Vernunft im Einklang scheint. Zudem zwingt uns nicht einmal die Vernunft, das anzunehmen. Denn vielleicht haben die Ältesten die Gebote des Moses dem Volke schriftlich mitgeteilt, und später hat sie ein Geschichtschreiber gesammelt und der Lebensgeschichte des Moses an der richtigen Stelle eingefügt. Soviel über die fünf Bücher Mose. Nun ist es Zeit, auch die übrigen zu untersuchen.

Vom Buche Josua kann man aus ähnlichen Gründen zeigen, daß es nicht von Josua selbst geschrieben ist. Ein anderer muß es gewesen sein, der von Josua bezeugt, daß sein Ruf über die ganze Erde verbreitet war (s. Kap. 6, V. 27), daß er nichts von dem unterließ, was Moses befohlen hatte (s. Kap. 8, letzter Vers und Kap. 11, V. 15), daß er alt wurde und alle zur Versammlung berief und daß er endlich seine Seele aufgab. Dann wird noch einiges erzählt, was sich erst nach seinem Tode zutrug. So heißt es, daß nach seinem Tode die Israeliten noch Gott verehrt hätten, solange die Ältesten, die Josua noch gekannt, am Leben waren. Ferner Kap. 16, V. 10: „*Und sie* (Ephraim und Manasse) *vertrieben die Kanaaniter nicht, die zu Gaser wohnten, sondern* (fügt er hinzu) *die Kanaaniter wohn-*

[Ed. pr. 110. Vloten A 487, B 61—62. Bruder §§ 31—35.]

ten unter Ephraim bis auf diesen Tag und wurden zinsbar.“ Das ist das gleiche, was auch im Buche der Richter, Kap. 1 erzählt wird, und auch die Redensart „*bis auf diesen Tag*“ zeigt, daß der Schriftsteller etwas längst Vergangenes berichtet. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Stelle Kap. 15, letzter Vers über die Söhne Juda und mit der Geschichte des Kaleb, von V. 14 dess. Kap. an. Auch jener Fall von den dritthalb Stämmen, die sich einen Altar jenseits des Jordan bauten, welcher Kap. 22, V. 10 ff. erzählt wird, scheint sich nach dem Tode Josuas ereignet zu haben, da Josua in der ganzen Geschichte überhaupt nicht erwähnt wird; bloß das Volk berät, ob Krieg zu führen sei, schickt Gesandte, erwartet ihre Antwort und gibt zuletzt seine Billigung. Endlich geht aus Kap. 10, V. 14 offenbar hervor, daß dieses Buch viele Jahrhunderte nach Josua geschrieben ist; denn es wird bezeugt: „*Und es war kein Tag diesem gleich weder zuvor noch danach, an dem Gott* (so) *einem Manne gehorcht hätte usw.*“ Wenn Josua also wirklich jemals ein Buch geschrieben hat, so war es sicher jenes, das Kap. 10, V. 13 in eben dieser Geschichte angeführt wird.

Vom Buch der Richter wird wohl niemand von gesundem Verstand sich einreden können, daß es von den Richtern selbst geschrieben sei. Das Schlußwort der ganzen Geschichte in Kap. 21 zeigt klar, daß ein Geschichtschreiber das Ganze verfaßt hat. Ferner erinnert der Verfasser öfters daran, daß zu jener Zeit kein König in Israel war; er schrieb also ohne Zweifel zu einer Zeit, in der schon Könige das Reich innehatten.

Bei den Büchern Samuelis brauchen wir ebenfalls nicht lange zu verweilen, denn die Geschichte wird weit über seine Lebenszeit hinaus fortgeführt. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß dieses Buch ebenfalls viele Jahrhunderte nach Samuel geschrieben worden ist. Denn im 1. Buch, Kap. 9, V. 9 erinnert der Geschichtschreiber beiläufig: „*Vor Zeiten in Israel, wenn man ging, Gott zu fragen, sprach man: kommt, laßt uns gehen zum Seher; denn die man*

[Ed.pr. 110—111. Vloten A 487—488, B 62—63. Bruder §§ 36—40.]

jetzt Propheten heißet, die hieß man vor Zeiten Seher.“

Die Bücher der Könige endlich sind, wie sich aus ihnen selbst ergibt, ein Auszug aus den Büchern der Geschichte Salomos (s. 1. Buch der Könige, Kap. 11, V. 41), der Chronik der Könige von Juda (s. ebend. Kap. 14, V. 19 und 29) und der Chronik der Könige von Israel.

Ich schließe also, daß alle diese Bücher, die ich bisher betrachtet habe, später verfaßt sind und die in ihnen enthaltenen Ereignisse als längst vergangen darstellen.

Wenn man Zusammenhang und Inhalt all dieser Bücher ins Auge faßt, so bemerkt man leicht, daß sie alle von einem und demselben Geschichtschreiber verfaßt sind, der die alte Geschichte der Juden von ihrem ersten Ursprung an bis zur ersten Zerstörung der Stadt schreiben wollte. Schon aus der Art, wie diese Bücher untereinander im Zusammenhang stehen, kann man leicht erkennen, daß sie bloß den Bericht eines einzigen Geschichtschreibers enthalten. Sobald er mit dem Bericht über das Leben des Moses fertig ist, geht er mit diesen Worten zur Geschichte des Josua über: „*Und es geschah, nachdem Moses, der Knecht Gottes, gestorben war, daß Gott zu Josua sagte usw.*“ Und nachdem diese Geschichte mit dem Tode Josuas ihr Ende erreicht hat, beginnt er mit gleichem Übergang und gleicher Anknüpfung die Geschichte der Richter: „*Und es geschah, nachdem Josua gestorben war, daß die Kinder Israel Gott fragten usw.*“ Und mit diesem Buche verknüpft er als einen Anhang das Buch Ruth durch folgende Worte: „*Und es geschah in den Tagen, da die Richter regierten, daß eine große Teuerung war in jenem Lande.*“ Auf dieselbe Weise verknüpft er damit das erste Buch Samuelis, nach dessen Schluß er mit seinem gewohnten Übergang zum zweiten Buche fortschreitet, und mit diesem verbindet er, da die Geschichte des David noch nicht zu Ende ist, das erste Buch der Könige, und in der Darstellung der Geschichte Davids fortfahrend ver-

[Ed. pr. 111—112. Vloten A 488—489, B 63. Bruder §§ 41—44.]

knüpft er endlich durch dieselbe Überleitung damit das zweite Buch. Ferner weist der Zusammenhang und die Anordnung der Geschichten darauf hin, daß es dabei nur einen einzigen Geschichtschreiber gegeben hat, der sich ein bestimmtes Ziel vorsetzte. Er beginnt nämlich mit dem Bericht über den ersten Ursprung des hebräischen Volkes, erzählt dann der Reihe nach, bei welcher Gelegenheit und zu welcher Zeit Moses die Gesetze gegeben und den Hebräern vieles geweissagt hat; dann wie sie nach seinen Weissagungen das verheißene Land eroberten (s. 5. Buch Mose, Kap. 7), wie sie aber in seinem Besitze den Gesetzen untreu wurden (5. Buch Mose, Kap. 31, V. 16) und wie ihnen viel Unheil darum widerfuhr (ebend. V. 17); ferner wie sie sich Könige wählen wollten (5. Buch Mose, Kap. 17, V. 14), denen es dann, je nachdem sie die Gesetze beobachteten, gut oder schlecht ging (5. Buch Mose, Kap. 28, V. 36 und letzter Vers), bis er endlich den Sturz des Reiches, wie ihn Moses vorausgesagt hatte, berichtet. Das übrige aber, das zur Bestätigung des Gesetzes nichts beiträgt, übergeht er entweder ganz mit Stillschweigen, oder er verweist den Leser auf andere Geschichtschreiber. Alle diese Bücher laufen also auf dies eine hinaus, die Worte und Gebote des Moses zu lehren und sie durch den Verlauf der Dinge zu bestätigen.

Aus der Vereinigung der drei betrachteten Umstände, nämlich aus der Einfachheit des Inhalts aller dieser Bücher, aus ihrem Zusammenhang und aus ihrer Abfassung viele Jahrhunderte nach den Ereignissen schließe ich, wie gesagt, daß sie alle von einem und demselben Geschichtschreiber verfaßt sind.

Wer es gewesen ist, kann ich nicht mit gleicher Sicherheit nachweisen, doch vermute ich, daß es Esra selbst gewesen ist, und manche triftige Gründe vereinigen sich, um mich zu dieser Vermutung zu bringen. Der Geschichtschreiber, der, wie wir jetzt wissen, nur ein einziger war, führt die Geschichte bis zur Befreiuung des Jojachin fort und fügt dann

[Ed. pr. 112. Vloten A 489, B 63—64. Bruder §§ 45—48.]

hinzu, dieser habe an der Tafel des Königs gespeist sein ganzes Leben lang (d. h. entweder während des Lebens des Jojachin oder des Sohnes Nebukadnezars, denn der Sinn ist völlig zweideutig); er kann folglich nicht vor Esra gelebt haben. Die Schrift aber bezeugt von niemandem, der damals lebte, außer von Esra (s. Esra Kap. 7, V. 10), daß er seinen Eifer der Erforschung und Auslegung des göttlichen Gesetzes zugewandt habe, und daß er ein Schriftsteller war, erfahren im Gesetze Mosis (dass. Kap., V. 6). Darum können wir nur an Esra als den Verfasser dieser Bücher denken. Aus jenem Zeugnis über Esra ersehen wir auch, daß er seinen Eifer nicht nur der Erforschung, sondern auch der Verbreitung des göttlichen Gesetzes gewidmet hat, und Nehemia, Kap. 8, V. 9 heißt es auch: „*Sie lasen das Buch des Gesetzes Gottes mit der Erklärung und wandten ihren Verstand darauf und verstanden die Schrift*“. Da aber im 5. Buch Mose nicht nur das Buch des Gesetzes Mosis oder wenigstens sein größter Teil enthalten ist, sondern überdies noch viele Zusätze zur näheren Erklärung sich darin finden, so schließe ich daraus, daß das 5. Buch Mose eben jenes Buch des Gesetzes Gottes ist, das Esra geschrieben, ausgelegt und erklärt hat und das sie damals lasen. Dafür, daß sich gerade im 5. Buche Mose viele beiläufige Zusätze zur näheren Erklärung finden, habe ich schon zwei Beispiele angeführt, als ich die Ansicht des Ibn Esra auseinandersetzte. Es finden sich aber noch andere mehr von dieser Art. So z. B. in Kap. 2, V. 12: „*Auch wohnten vordem in Seir die Horiter, die Kinder Esaus aber vertrieben und vertilgten sie vor ihrem Angesichte und wohnten an ihrer Statt, gleich wie Israel tat in dem Lande seines Erbes, das ihm Gott gegeben hat*“. Damit erklärt er nämlich den 3. und 4. Vers dess. Kap., daß die Söhne Esaus den Berg Seir, der ihnen als Erbe zugefallen war, nicht unbewohnt fanden, sondern ihn erst erobern mußten und die Horiter, die ihn vordem bewohnt, gerade so vertrieben und ausgerottet haben, wie die Israeliten

[Ed. pr. 112—113. Vloten A 489—490, B 64. Bruder §§ 48—52.]

nach dem Tode des Moses die Kanaaniter. So bilden auch Kap. 10, V. 6, 7, 8 und 9 beiläufige Zusätze zu den Worten des Moses. Niemand kann es verkennen, daß V. 8, der beginnt: „*Zu jener Zeit sonderte der Herr den Stamm Levi aus*“, sich notwendig auf V. 5 beziehen muß, aber nicht auf den Tod des Aaron. Der Grund, aus dem Esra den Zusatz an dieser Stelle einfügte, bestand wohl nur darin, daß Moses bei der Erzählung von der Anbetung des Kalbes gesagt hatte (s. Kap. 9, V. 20), er habe Gott um Aarons willen angefleht. Er erklärt dann, Gott habe zu jener Zeit, von der Moses an dieser Stelle spricht, auch den Stamm Levi auserwählt, um den Grund der Erwählung und warum die Leviten nicht zum Anteil am Erbe berufen waren, zu zeigen. Danach nimmt er mit den Worten des Moses den Faden der Erzählung wieder auf. Dazu kommt noch die Einleitung des Buches und alle Stellen, an denen von Moses in der dritten Person die Rede ist. Außerdem hat er zweifellos noch viele andere Stellen, die wir heute nicht mehr unterscheiden können, hinzugefügt oder in andere Worte gekleidet, damit sie seinen Zeitgenossen leichter verständlich wären. Hätten wir das Buch des Gesetzes von Moses selbst, so würden wir ohne Zweifel sowohl in den Worten als auch in der Anordnung und Begründung der Gebote eine entschiedene Abweichung finden. Ich brauche bloß den Dekalog in diesem Buch mit dem Dekalog im 2. Buch Mose (wo eigens seine Geschichte erzählt wird) zu vergleichen, um in all diesen Stücken die Abweichung zu bemerken. Das vierte Gebot hat nicht nur anderen Wortlaut, sondern auch viel weitere Ausdehnung, seine Begründung aber ist von derjenigen im 2. Buch Mose himmelweit verschieden. Endlich ist auch die Anordnung, in der hier das zehnte Gebot erscheint, ganz anders als im 2. Buch Mose. Dies hat Esra, wie ich glaube, sowohl an dieser als auch an den anderen Stellen deshalb getan, weil er das Gesetz Gottes den Menschen seiner Zeit erklärt hat, und darum glaube ich auch, daß das

[Ed. pr. 113—114. Vloten A 490—491, B 65. Bruder §§ 53—56.]

5. Buch Mose das Buch des Gesetzes Gottes ist, das er ausgelegt und erklärt hat, und ich bin der Meinung, daß dieses Buch das erste von allen war, die er, wie ich annehme, geschrieben hat. Das vermute ich deshalb, weil es die Landesgesetze enthält, die das Volk am nötigsten hatte, und auch deshalb, weil dieses Buch mit dem vorhergehenden nicht wie die anderen alle durch eine Überleitung verknüpft ist, sondern frischweg beginnt: „*Das sind die Worte des Moses usw.*“ Nachdem er aber dies erledigt und dem Volke die Gesetze gelehrt hatte, wird er wohl seinen Eifer darauf gewandt haben, eine vollständige Geschichte des hebräischen Volks zu schreiben, von der Schöpfung der Welt an bis zur völligen Zerstörung der Stadt, und dieser Geschichte hat er dann das 5. Buch Mose am passenden Orte eingefügt. Vielleicht hat er deshalb die fünf ersten Bücher mit dem Namen des Moses bezeichnet, weil sie hauptsächlich dessen Leben enthalten und er den Namen vom Hauptinhalt nehmen wollte. Aus dem gleichen Grunde nannte er das sechste nach Josua, das siebente nach den Richtern, das achte nach Ruth, das neunte und vielleicht auch das zehnte nach Samuel und endlich das elfte und zwölfte nach den Königen. Ob aber Esra die letzte Hand an dieses Werk gelegt und es nach Wunsch vollendet hat, hierüber im folgenden Kapitel.

[Ed. pr. 114. Vloten A 491, B 65—66. Bruder §§ 56—58.]

Neuntes Kapitel.

Weitere Untersuchungen über dieselben Bücher, ob nämlich Esra die letzte Hand an sie gelegt hat; ferner ob die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften finden, verschiedene Lesarten darstellen.

Wieviel die vorstehende Untersuchung über den wirklichen Verfasser dieser Bücher zu deren vollen Verständnis beiträgt, läßt sich schon leicht aus den Stellen entnehmen, die ich zur Begründung meiner Ansicht über diesen Gegenstand angeführt habe und die ohne diese Untersuchung für jedermann vollkommen dunkel bleiben müßten. Aber auch abgesehen vom Verfasser bleibt bei diesen Büchern noch auf manches zu achten, was der im Volke herrschende Aberglaube festzustellen nicht erlaubt. Das Hauptsächlichste davon ist, daß Esra (den ich so lange für den Schreiber der genannten Bücher halten werde, bis man mir mit größerer Gewißheit einen anderen nachweist) an die in diesen Büchern enthaltenen Erzählungen nicht die letzte Hand gelegt hat, ja daß er nichts anderes getan hat, als die Geschichten aus den verschiedenen Schriftstellern zusammenzustellen und manchmal sie nur einfach abzuschreiben und sie ohne vorherige Prüfung und Ordnung der Nachwelt zu hinterlassen. Welche Ursachen ihn daran gehindert haben mögen, sein Werk in allen Stücken zu vollenden (wenn nicht eben ein vorzeitiger Tod), darüber läßt sich nichts

[Ed. pr. 115. Vloten A 492, B 67. Bruder §§ 1—3.]

vermuten. Obwohl uns die alten hebräischen Geschichtschreiber nicht erhalten sind, ist die Tatsache selbst doch völlig sicher nach den wenigen Fragmenten, die wir von ihnen haben. Denn die Geschichte des Hiskia im 2. Buch der Könige, Kap. 18, von V. 17 an ist von dem Berichte des Jesajas abgeschrieben, wie er sich in der Chronik der Könige von Juda findet. Denn wir lesen die ganze Geschichte im Buche des Jesajas, das in der Chronik der Könige von Juda enthalten war (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 32, vorletzter Vers), und zwar abgesehen von ganz wenigen[1]) in den gleichen Worten. Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß es mehrere Lesarten von dem Berichte des Jesajas gab, wenn man nicht auch hier lieber von Geheimnissen träumen will. Ferner ist das letzte Kapitel dieses Buches im letzten Kapitel des Jeremias enthalten. Außerdem finden wir 2. Buch Samuelis, Kap. 7 im 1. Buch der Chronik, Kap. 17 wieder, doch läßt sich an verschiedenen Stellen eine so merkwürdige Veränderung der Worte[2]) konstatieren, daß man unschwer er-

[1]) Anmerkung. Z. B. liest man im 2. Buch der Könige, Kap. 18, V. 20 in der 2. Person: אָמַרְתָּ „*du hast gesprochen, aber nur mit dem Munde usw.*“, bei Jesajas aber Kap. 36, V. 5: אָמַרְתִּי „*ich habe gesagt: gewiß sind es Worte, daß der Krieg Einsicht und Tapferkeit erfordere*“. Dann heißt es V. 22: וְכִי־תֹאמְרוּן „*vielleicht möchtet ihr sagen*“ im Plural, was im Exemplar des Jesajas in der Einzahl steht. Außerdem finden sich im Text des Jesajas diese in V. 32 des angeführten Kapitels stehenden Worte אֶרֶץ זֵית יִצְהָר וּדְבַשׁ וִחְיוּ וְלֹו תָמֻתוּ וְאַל־תִּשְׁמְעוּ nicht. In dieser Art findet man noch viele andere Verschiedenheiten der Lesarten, bei denen sich nicht bestimmen läßt, welche den Vorzug vor den anderen verdient.

[2]) Anmerkung. Z. B. liest man im 2. Buch Samuelis, Kap. 7, V. 6: וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן „*und beständig habe ich gewandelt mit dem Zelte und mit der Hütte*“, 1. Buch der Chronik aber, Kap. 17, V. 5: וָאֶהְיֶה מֵאֹהֶל אֶל־אֹהֶל וּמִמִּשְׁכָּן „*und ich war von Zelt zu Zelt und von*

[Ed. pr. 115. Vloten A 492, B 66—67. Bruder §§ 3—5.]

kennt, diese beiden Kapitel seien zwei verschiedenen Exemplaren der Geschichte Nathans entnommen. Endlich wird die Stammtafel der Könige von Idumäa, die sich 1. Buch Mose, Kap. 36, von V. 31 an findet, mit den gleichen Worten auch 1. Buch der Chronik, Kap. 1 aufgeführt, obschon der Verfasser dieses Buches sicher seinen Bericht anderen Geschichtschreibern entnommen hat und nicht jenen zwölf Büchern, die ich dem Esra zugeschrieben habe. Besäßen wir noch diese Geschichtschreiber selbst, so wäre die Sache zweifellos unmittelbar entschieden. Da sie uns aber, wie gesagt, nicht erhalten sind, sind wir darauf angewiesen, die Geschichten selbst zu prüfen, und zwar ihre Anordnung und Verknüpfung, ihre mannigfache Wiederholung und endlich ihre Widersprüche in der Zeitrechnung, um uns so über alles andere ein Urteil bilden zu können.

Wir wollen also diese Geschichten oder wenigstens die hauptsächlichsten prüfen, und zwar zuerst die Geschichte von Juda und Tamar, die der Geschichtschreiber 1. Buch Mose, Kap. 38 mit den Worten beginnt: „*Es begab sich aber um jene Zeit, da Juda hinabzog von seinen Brüdern.*“ Diese Zeit muß notwendig auf die andere Zeit bezogen werden, von der unmittelbar vorher die Rede war[1]); trotzdem kann

---

einer Hütte zur anderen“, also mit der Veränderung des בְּמִשְׁכָּן zu מִתְהַלֵּךְ, des בְּאֹהֶל zu מֵאֹהֶל אֶל־אֹהֶל und des מִמִּשְׁכָּן zu מִמִּשְׁכָּן. Dann heißt es an der angeführten Stelle in den Büchern Samuelis, V. 10 לְעַנּוֹתוֹ „*um es zu Boden zu werfen*“, in der Chronik aber im angeführten Kapitel V. 9 לְבַלֹּתוֹ „*um es zu zermalmen*“. Jeder, der diese Kapitel zugleich liest und nicht ganz blind und nicht völlig von Verstand ist, wird derartige Abweichungen noch mehr und von noch größerer Bedeutung finden.

[1]) Anmerkung. Daß hier der Text keine andere Zeit im Auge hat als die, in der Joseph verkauft worden ist, geht nicht nur aus dem Zusammenhang der Rede hervor, sondern läßt sich auch dem Lebensalter des Juda selbst entnehmen, der damals höchstens 22 Jahre alt war, wenn

sie sich keineswegs auf die Zeit beziehen, um die es sich im 1. Buche Mose unmittelbar vorher handelt. Denn von dieser Zeit an, da nämlich Joseph nach Ägypten geführt wurde, bis zu jener, da der Erzvater Jakob mit seinem ganzen Hause dorthin aufbrach, können wir nicht mehr als 22 Jahre zählen. Denn als Joseph von seinen Brüdern verkauft wurde, war er 17 Jahre alt, und als ihn Pharao aus dem Gefängnis rufen ließ, dreißig; rechnet man die sieben Jahre der Fruchtbarkeit und zwei Hungerjahre hinzu, so macht es zusammen 22 Jahre. Nun wird aber kein Mensch zu verstehen im Stande sein, wie sich in diesem Zeitraum so viele Dinge haben zutragen können: nämlich daß Juda mit einem Weibe, das er damals nahm, drei Söhne zeugte, einen nach dem anderen, daß der älteste von ihnen, sobald er das Alter erreicht, die Tamar zum Weibe nahm, daß nach seinem Tode der zweite sie heiratete und ebenfalls starb und daß lange danach Juda selbst mit seiner eigenen Schwiegertochter Tamar, ohne es zu wissen, sich einließ und wiederum von ihr Zwillingssöhne bekam, von denen der eine ebenfalls noch in der angegebenen Zeit Vater wurde. All das ist unmöglich auf die Zeit zu beziehen, von der im 1. Buch Mose die Rede ist; man muß es notgedrungen auf eine andere Zeit beziehen, um die es sich in einem anderen Buche unmittelbar vorher handelte. Esra hat also auch diese Geschichte einfach abgeschrieben und sie ohne vorherige Prüfung den übrigen eingefügt.

---

seine voraufgehende Geschichte eine Berechnung aufzustellen erlaubt. Denn aus 1. Buch Mose, Kap. 29, letzter Vers geht hervor, daß Juda im 10. Jahre geboren ist, nachdem der Erzvater Jakob dem Laban zu dienen begonnen, Joseph aber im 14. Jahre. Da nun Joseph selbst, als er verkauft wurde, 17 Jahre zählte, war Juda damals 21 Jahre alt, nicht mehr. Wer darum glaubt, diese beständige Abwesenheit des Juda von Hause falle vor den Verkauf des Joseph, der sucht sich selbst zu täuschen und ist mehr um die Göttlichkeit der Schrift besorgt als dieser Göttlichkeit sicher.

[Ed. pr. 116. Vloten A 493, B 67—68. Bruder §§ 8—11.]

Aber nicht bloß dieses Kapitel, sondern die ganze Geschichte Josephs und Jakobs ist, wie man notgedrungen einräumen muß, aus verschiedenen Geschichtschreibern ausgezogen oder abgeschrieben, so wenig stimmt sie offenbar mit sich selbst überein. 1. Buch Mose, Kap. 47 wird erzählt, Jakob sei 130 Jahre alt gewesen, als er von Joseph geführt den Pharao begrüßte. Zieht man davon die 22 Jahre ab, die er wegen Josephs Fernesein in Trauer verbrachte, und außerdem die 17 Jahre, die Joseph zählte, als er verkauft wurde, und endlich die 7 Jahre, die er um Rahel diente, so wird man finden, daß er in sehr vorgerücktem Alter stand, nämlich im 84. Jahre, als er Lea zum Weibe nahm, während dagegen Dinah kaum 7 Jahre alt sein konnte[1]), als ihr Sichem Gewalt

---

[1]) Anmerkung. Denn daß manche glauben (Ibn Esra), Jakob sei 8 oder 10 Jahre zwischen Mesopotamien und Bethel umhergezogen, schmeckt nach Torheit, wie ich wohl sagen darf, ohne Ibn Esra zu nahe zu treten. Denn nicht nur aus Sehnsucht, seine hochbetagten Eltern wiederzusehen, die ihn zweifellos erfüllte, sondern auch in erster Linie, um das Gelübde einzulösen, das er bei der Flucht vor seinem Bruder getan hatte (s. 1. Buch Mose, Kap. 28, V. 10 und Kap. 31, V. 13, sowie Kap. 35, V. 1), eilte er, soviel er konnte; mahnte ihn doch Gott selbst, sein Gelübde einzulösen (1. Buch Mose, Kap. 31, V. 3 und 13), und verhieß ihm zur Rückkehr ins Vaterland seine Hülfe. Wenn dies aber mehr Vermutungen als Gründe zu sein scheinen, nun, so wollen wir einmal zugeben, Jakob habe 8 oder 10 Jahre oder, wenn man will, noch mehr für diese kurze Reise gebraucht, von einem schlimmeren Schicksal beherrscht als Odysseus. Das aber wird man nicht in Abrede stellen können, daß Benjamin im letzten Jahre dieser Wanderschaft geboren ist, d. h. nach ihrer Hypothese ungefähr 15 oder 16 Jahre nach der Geburt des Joseph. Denn Jakob trennte sich im 7. Jahre nach der Geburt des Joseph von Laban. Vom 17. Jahre des Joseph an bis zu dem Jahre, in dem der Erzvater selbst übers Land nach Ägypten zog, werden nicht mehr als 22 Jahre gezählt, wie ich oben in diesem Kapitel gezeigt habe. Benjamin war also zu der Zeit, als er nach Ägypten zog, höchstens 23 oder 24 Jahre alt. Sicher

[Ed. pr. 117. Vloten A 494, B 68. Bruder §§ 12—13.]

antat; Simeon und Levi aber waren kaum 12 und 11 Jahre alt, als sie jene ganze Stadt plünderten und all ihre Einwohner mit dem Schwerte niedermachten.

Ich habe nicht nötig, hier den ganzen Pentateuch durchzugehen. Wer einmal darauf acht hat, wie in diesen fünf Büchern alles, Gebote und Geschichten, durcheinander, ohne Ordnung und ohne Rücksicht auf die Zeit, wiedergegeben wird, und wie ein und dieselbe Geschichte öfters und zuweilen ganz verändert wiederkehrt, der wird unschwer erkennen, daß alles nur, wie es gerade kam, zusammengetragen und aufgehäuft ist, damit es später leichter zu prüfen und in Ordnung zu bringen wäre.

Nicht bloß die Geschichten in diesen fünf Büchern, sondern auch die übrigen Geschichten bis zur Zerstörung der Stadt, die sich in den anderen sieben Büchern finden, sind auf die gleiche Weise zusammengetragen. Wer sieht nicht, daß im Buch der Richter, Kap. 2, von V. 6 ab ein neuer Geschichtschreiber (der ebenfalls die Taten Josuas beschrieben hatte) zu Worte kommt und daß sein Bericht einfach abgeschrieben ist. Denn nachdem unser Geschichtschreiber im letzten Kapitel des Buches Josua erzählt hat, wie Josua starb und begraben ward, und nachdem er im ersten Kapitel dieses Buches zu erzählen versprochen hat, was nach seinem Tode sich ereignete, wie konnte er da, wenn er den Faden seiner Geschichte verfolgen wollte, an das Vorangehende anschließen, was er nun von

---

ist, daß er in dieser Jugendblüte schon Enkel hatte (s. 1. Buch Mose, Kap. 46, V. 21, womit zu vergleichen 4. Buch Mose, Kap. 26, V. 38, 39 und 40 und 1. Buch der Chronik, Kap. 8, V. 1 ff.). Denn Belah, der Erstgeborene des Benjamin, hatte zwei Söhne gezeugt, Ard und Naaman. Das ist wahrhaftig nicht weniger unvernünftig, als anzunehmen daß der Dinah mit 7 Jahren Gewalt angetan wurde und alles andere, was ich aus der Anordnung dieser Geschichte hergeleitet habe. Das zeigt, daß unwissende Menschen, wenn sie die einen Knoten lösen wollen, sich in andere verstricken und die Sache noch mehr verwirren und zerreißen.

[Ed. pr. 117. Vloten A 494. B 68. Bruder §§ 13—14.]

Josua selbst zu erzählen beginnt?[1]) Ebenso sind auch Kap. 17, 18 ff. im 1. Buch Samuelis einem anderen Geschichtschreiber entnommen, der eine andere Ursache annahm, aus der David häufig an den Hof des Saul zu kommen begann, ganz verschieden von derjenigen, die das 16. Kap. dess. Buches angibt: nach seiner Meinung ist David nicht auf den Rat der Knechte hin von Saul berufen worden und zu ihm gegangen (wie es Kap. 16 heißt), sondern weil er von seinem Vater zu seinen Brüdern ins Lager geschickt wurde und zufällig bei Gelegenheit seines Sieges über den Philister Goliat dem Saul bekannt wurde, der ihn an seinem Hofe behielt. Dasselbe vermute ich bei Kap. 26 dieses Buches, daß nämlich der Geschichtschreiber hier die Geschichte, die sich Kap. 24 findet, anscheinend nach der Auffassung eines anderen widergibt.

Doch wende ich mich hiervon ab und schreite weiter zur Untersuchung der Zeitrechnung. 1. Buch der Könige, Kap. 6 heißt es, Salomo habe den Tempel im Jahre 480 nach dem Auszug aus Ägypten gebaut. Aus den Geschichten selbst aber müssen wir auf eine viel größere Zahl von Jahren schließen. Denn

	Jahre
Moses war der Anführer des Volks in der Wüste	40
Auf Josua, der 110 Jahre alt wurde, entfallen nach der Meinung des Josephus und anderer nicht mehr als	26
Kusan Rishgataim hielt das Volk in seiner Gewalt	8
Hotniel, der Sohn des Kenaz, war Richter[2])	40

[1]) Anmerkung. Und zwar mit anderen Worten und in anderer Ordnung, als es sich im Buche Josua findet.

[2]) Anmerkung. R. Levi ben Gerson und andere meinen, diese 40 Jahre, die nach der Schrift in Freiheit verbracht wurden, nähmen doch ihren Anfang mit dem Tode des Josua und faßten die 8 vorangehenden Jahre, in denen das Volk dem Kusan Rishgataim unterworfen war,

[Ed.pr.117–118. Vloten A 494–495, B 68–69. Bruder §§ 15–17.]

	Jahre
Heglon, der König von Moab, übte die Herrschaft über das Volk aus	18
Ehud und Samgar waren Richter	80
Jachin, der König von Kanaan, hielt wiederum das Volk in seiner Gewalt	20
Danach hatte das Volk Ruhe	40
Dann war es in der Gewalt von Midjan .	7
Zur Zeit Gideons lebte es in Freiheit . .	40
Unter der Herrschaft des Abimelech aber . .	3
Tola, der Sohn des Pua, war Richter . . .	23
Jair aber	22
Das Volk war wiederum in der Gewalt der Philister und Ammoniter	18

---

zugleich in sich; die folgenden 18 Jahre aber seien zu den 80 Jahren zu rechnen, in denen Ehud und Samgar Richter waren, und ebenso seien auch die übrigen Jahre der Knechtschaft immer unter denen mit begriffen, die nach dem Zeugnis der Schrift in der Freiheit verbracht wurden. Da aber die Schrift ausdrücklich aufzählt, wie viele Jahre die Hebräer in der Knechtschaft und wie viele sie in Freiheit gewesen sind, und da sie Kap. 2, V. 18 ausdrücklich berichtet, daß zu Lebzeiten der Richter das Glück den Hebräern immer günstig gewesen sei, so geht daraus ohne weiteres hervor, daß jener Rabbiner, sonst ein sehr gelehrter Mann, und alle, die ihm Folge leisten, bei ihrem Bemühen, solche Knoten aufzulösen, die Schrift eher verbessern als erklären. Das tun auch diejenigen, die behaupten, die Schrift habe bei jener allgemeinen Jahresberechnung nur die Zeiten des jüdischen Staates angeben wollen, die Zeiten der Anarchie aber und der Knechtschaft hätten als Zeiten des Unglücks und gewissermaßen als Pausen der Herrschaft nicht in die allgemeine Berechnung der Jahre mit aufgenommen werden können. Denn die Schrift pflegt zwar die Zeiten der Anarchie mit Stillschweigen zu übergehen, die Zeiten der Knechtschaft aber ebensogut anzugeben wie die der Freiheit und nicht, wie man wähnt, aus den Annalen zu entfernen. Daß aber Esra im 1. Buche der Könige überhaupt alle Jahre vom Auszug aus Ägypten an unter der allgemeinen Zahl der Jahre hat begreifen wollen, ist so offenbar, daß kein Kenner der Schrift jemals daran gezweifelt hat. Denn, um die Worte des Textes selbst aus

[Ed. pr. 118. Vloten A 495, B 69. Bruder § 17.]

	Jahre
Jephta war Richter	6
Absan von Bethlehem	7
Elon, vom Stamme Sebulon	10
Abdan von Pirhaton	8
Das Volk war wiederum in der Gewalt der Philister	40
Simson war Richter[1])	20
Eli aber	40
Wiederum war das Volk in der Gewalt der Philister, bevor Samuel es befreite . . .	20
David war König	40
Salomo, bevor er den Tempel erbaute . . .	4
Alle diese Jahre ergeben zusammen . . .	580

dem Spiel zu lassen, läßt schon das Geschlechtsregister des David, das am Ende des Buches Ruth und 1. Buch der Chronik, Kap. 2 angegeben ist, kaum eine so große Summe von Jahren zu. Denn Naheson war im 2. Jahre nach dem Auszug aus Ägypten Stammeshaupt von Juda (s. 4. Buch Mose, Kap. 7, V. 11 und 12); also ist er in der Wüste gestorben und sein Sohn Salma ist mit Josua über den Jordan gegangen. Dieser Salmon aber war nach dem Geschlechtsregister des David der Ururgroßvater Davids. Wenn von dieser Summe von 480 Jahren 4 Jahre der Regierung Salomos und 70 Jahre des Lebens Davids sowie 40 in der Wüste verbrachte Jahre abgezogen werden, so wird man finden, daß David 366 Jahre nach dem Jordanübergang geboren war und daß notwendig sein Vater, Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater jeweils mit 90 Jahren Kinder gezeugt haben müssen. Folglich würde man kaum vom Auszug aus Ägypten bis zum 4. Regierungsjahre Salomos 480 Jahre finden, wenn die Schrift es nicht ausdrücklich gesagt hätte.

[1]) Anmerkung. Man kann zweifelhaft sein, ob diese 20 Jahre zu den Jahren der Freiheit zu zählen oder ob sie in den 40 unmittelbar vorhergehenden inbegriffen sind, während deren das Volk unter dem Joche der Philister stand. Was mich angeht, so gestehe ich, daß das letztere mir wahrscheinlicher dünkt und daß eher anzunehmen ist, die Hebräer hätten ihre Freiheit erst wiedererlangt, als die Hervorragendsten unter den Philistern zusammen mit Simson ihren Untergang fanden. Auch habe ich diese 20 Jahre des Simson nur deshalb zu denen gezählt, während deren

[Ed. pr. 118. Vloten A 495, B 69. Bruder § 17.]

Dazu kommen noch die Jahre jenes Jahrhunderts, in dem nach Josuas Tode der hebräische Staat blühte, bis er von Kusan Rishgataim unterworfen wurde. Die Zahl dieser Jahre ist wohl sehr groß gewesen, denn ich kann nicht glauben, daß gleich nach dem Tode Josuas alle, die seine Wundertaten gesehen hatten, mit einem Schlage gestorben seien und daß ihre Nachkommen sich Knall und Fall von den Gesetzen losgesagt hätten und von der höchsten Tugend zur tiefsten Schlaffheit und Nichtswürdigkeit herabgesunken seien, noch endlich, daß Kusan Rishgataim sie so im Augenblick gesagt getan unterwerfen konnte. Jedes einzelne davon erfordert fast ein Menschenalter, und deshalb ist nicht daran zu zweifeln, daß die Schrift im Buche der Richter, Kap. 2, V. 7, 9 und 10 die Geschichten von vielen Jahren zusammengefaßt hat, um sie mit Stillschweigen zu übergehen. Dazu kommen weiterhin noch die Jahre, in denen Samuel Richter war und deren Zahl ebenfalls nicht in der Schrift angegeben wird. Ferner kommen noch die Jahre der Regierung Sauls dazu, die ich bei der obigen Berechnung außer acht gelassen habe, weil es aus seiner Geschichte nicht mit genügender Sicherheit hervorgeht, wie lange er regiert hat. Es heißt zwar 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 1, er habe zwei Jahre lang regiert, aber der Text ist an dieser Stelle verstümmelt, und aus der Geschichte selbst müssen wir auf eine größere Zahl schließen. Daß der Text verstümmelt ist, kann niemand in Zweifel ziehen, der auch nur die Anfangsgründe der hebräischen Sprache kennt. Er beginnt nämlich: בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל־יִשְׂרָאֵל „*Saul war Jahr alt, als er zur Regierung kam, und regierte zwei Jahre über*

das Joch der Philister bestand, weil Simson erst geboren wurde, als die Philister die Hebräer bereits unterjocht hatten, abgesehen davon, daß im Traktat Sabbat ein gewisses Buch von Jerusalem erwähnt ist, in dem gesagt wird, daß Simson das Volk 40 Jahre lang richtete. Aber es handelt sich nicht um diese Jahre allein.

[Ed. pr. 119. Vloten A 496. B 70. Bruder §§ 18—21.]

Israel". Wer bemerkt da nicht, daß die Zahl der Lebensjahre des Saul beim Beginn seiner Regierung ausgelassen ist? Aber auch daran wird wohl niemand zweifeln, daß seine Geschichte auf eine größere Zahl schließen läßt. Denn Kap. 27, V. 7 dess. Buches heißt es, David habe sich bei den Philistern, zu denen er vor Saul geflohen war, ein Jahr und vier Monate aufgehalten. Nach dieser Berechnung bliebe also für die übrigen Ereignisse ein Zeitraum von acht Monaten, was wohl niemand glauben wird. Josephus hat wenigstens am Ende des sechsten Buches der Altertümer den Text so verbessert: „*Saul regierte also zu Lebzeiten des Samuel achtzehn Jahre, nach seinem Tode aber noch zwei Jahre.*" Überhaupt steht die ganze Geschichte in Kap. 13 keinesfalls mit dem Vorangehenden in Übereinstimmung. Am Schlusse des 7. Kap. wird erzählt, die Philister seien so von den Hebräern besiegt worden, daß sie zu Lebzeiten des Samuel nicht mehr gewagt hätten, die Grenzen von Israel zu überschreiten; hier aber heißt es, die Hebräer seien (zu Lebzeiten Samuels) von den Philistern überfallen worden und dadurch in solches Elend und solche Armut geraten, daß sie nicht mehr die Waffen hatten, um sich zu verteidigen, und obendrein auch keine Mittel, um sich welche anzufertigen. Es würde mich sicher Schweiß genug kosten, wollte ich all diese Geschichten, die sich im ersten Buch Samuelis finden, so miteinander in Übereinstimmung zu bringen suchen, daß sie alle von einem Geschichtschreiber verfaßt und angeordnet schienen. Aber ich kehre zu meinem Vorhaben zurück. Die Jahre der Regierung Sauls sind also bei der obigen Rechnung hinzuzufügen. Endlich habe ich auch die Jahre nicht gezählt, in denen die Hebräer keine Regierung hatten, weil sich ihre Zahl aus der Schrift nicht ersehen läßt. Die Zeit also ist mir nicht bekannt, in der sich die Ereignisse zutrugen, die im Buch der Richter von Kap. 17 bis zum Schluß erzählt werden. Hieraus ergibt sich also mit vollkommener Klarheit, daß sich auf Grund der Geschichten

[Ed. pr. 119–120. Vloten A 496–497, B 70–71. Bruder §§ 21–26.]

selbst eine richtige Zeitrechnung nicht aufstellen läßt, ja, daß sie überhaupt nicht in der Zeitrechnung übereinstimmen, sondern große Abweichungen voraussetzen. Man wird also zugeben müssen, daß diese Geschichten aus verschiedenen Schriftstellern zusammengestellt sind, ohne vorher geordnet und geprüft zu sein. Ebenso sehr scheinen die Bücher der Chronik der Könige von Juda und die Bücher der Chronik der Könige von Israel in bezug auf die Zeitrechnung miteinander im Widerspruch. In der Chronik der Könige von Israel steht nämlich, daß Joram, der Sohn des Ahab, im zweiten Regierungsjahre des Joram, des Sohnes des Josaphat, zur Regierung kam (s. 2. Buch der Könige, Kap. 1, V. 17), dagegen in der Chronik der Könige von Juda, daß Joram, der Sohn Josephats, zur Regierung kam im fünften Regierungsjahre des Joram, des Sohnes des Ahab (s. Kap. 8, V. 16 dess. Buches). Wer zudem die Geschichten in den Büchern der Chronik mit den Geschichten in den Büchern der Könige vergleichen will, der wird noch manche derartige Widersprüche finden. Ich habe nicht nötig, sie hier durchzugehen und noch viel weniger all die Einfälle der Autoren, welche dienen sollten, diese Geschichten miteinander in Einklang zu bringen. Denn was die Rabbinen sagen, ist der bare Unsinn. Die Kommentatoren aber, die ich gelesen habe, träumen, erfinden und verfälschen schließlich geradezu die Sprache. Wenn es z. B. im 2. Buch der Chronik heißt, Ahasia war zweiundvierzig Jahre alt, als er zur Regierung kam, so erfinden einige, diese Jahre seien gerechnet von der Regierung des Omri an, aber nicht von der Geburt des Ahasia. Könnten sie uns beweisen, daß dies die Meinung des Verfassers der Bücher der Chronik gewesen sei, so würde ich keinen Anstand nehmen, zu sagen, daß er nicht hat sprechen können. In dieser Weise erfinden sie noch manches andere, so daß ich, wenn es wahr wäre, ohne weiteres sagen würde, die Hebräer hätten weder von ihrer Sprache noch von geordneter Erzählung eine Ahnung gehabt, und ich würde keine Regel noch eine Norm der Schrift-

[Ed. pr. 120. Vloten A 497, B 71. Bruder §§ 26—29.]

auslegung anerkennen; vielmehr dürfte jeder nach Belieben alles erfinden.

Sollte trotzdem jemand glauben, ich rede hier zu allgemein und ohne genügende Grundlage, so bitte ich ihn, sich einmal daran zu machen und uns eine bestimmte Ordnung in diesen Geschichten zu zeigen, wie sie Geschichtschreiber in der Chronologie sich ohne Schaden zum Vorbild nehmen könnten. Und wenn er die Geschichten auslegt und miteinander in Einklang zu bringen sucht, so möge er die Ausdrücke und Redewendungen, die Disposition und den Zusammenhang der Rede so genau beobachten und so erklären, daß man sie nach seiner Erklärung beim Schreiben zum Vorbild nehmen kann.[1]) Bringt er das fertig, so will ich ihm gleich die Hand reichen und ihn für einen großen Meister erklären. Denn ich muß gestehen, solange ich mir auch Mühe gegeben habe, mir ist nichts dergleichen geglückt. Ja, ich will hinzufügen, daß ich hier nichts schreibe, was ich nicht oft und lange bedacht hätte, und obgleich mir von Kindheit an die gewöhnlichen Ansichten über die Schrift eingeflößt worden sind, so habe ich am Ende doch nicht an ihnen festhalten können. Aber ich habe keinen Grund, den Leser noch länger dabei aufzuhalten und ihn zu einer verzweifelten Sache aufzufordern; ich mußte aber die Sache selbst darlegen, um meine Meinung in ein klareres Licht zu setzen. Ich gehe nun zu dem übrigen weiter, was ich über das Schicksal dieser Bücher zu bemerken mir vorgenommen habe.

Außer dem bereits Gezeigten ist noch zu bemerken, daß diese Bücher von der Nachwelt nicht mit solcher Sorgfalt gehütet worden sind, daß sich keine Fehler hätten einschleichen können. Die alten Abschreiber haben schon mehrere zweifelhafte Lesarten bemerkt und außerdem manche verstümmelten Stellen, wenn auch nicht alle. Ob aber die Fehler

---

[1]) Anmerkung. Andernfalls verbessert man die Worte der Schrift viel mehr, als daß man sie erklärt.

[Ed. pr. 121. Vloten A 498, B 71—72. Bruder §§ 30—32.]

von solcher Art sind, daß sie den Leser lange aufhalten, will ich hier nicht erörtern. Ich glaube allerdings, daß sie von geringerer Bedeutung sind, wenigstens für solche, die die Schriften mit freierem Urteil lesen, und ich kann mit Bestimmtheit behaupten, daß ich bei den Morallehren keinen Fehler und keine Verschiedenheit der Lesarten gefunden habe, die die Lehren selbst dunkel oder zweifelhaft machen könnten. Die meisten aber wollen nicht zugeben, daß sich in den übrigen Partien ein Fehler könne eingeschlichen haben, sondern behaupten, Gott habe die ganze Bibel durch seine besondere Vorsehung vor Verderb bewahrt; die verschiedenen Lesarten aber sollen Zeichen der tiefsten Geheimnisse sein. Dasselbe behaupten sie auch von den Sternchen, die sich in der Mitte des Abschnitts 28 finden, ja selbst die Buchstabenzeichen sollen große Geheimnisse enthalten. Ob sie das aus Dummheit und Altweiberfrömmigkeit gesagt haben oder aus Anmaßung und Tücke, um ganz allein als Inhaber göttlicher Geheimnisse zu gelten, weiß ich nicht; nur das weiß ich freilich, daß ich von nichts, was nach einem Geheimnis aussah, bei ihnen etwas gelesen habe, sondern bloß kindische Gedanken. Auch einige kabbalistische Schwätzer habe ich gelesen und obendrein kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nicht genug wundern können.

Daß sich Fehler in die Schrift eingeschlichen haben, kann wohl niemand von gesundem Urteil in Zweifel ziehen, der jene Stelle von Saul liest (die ich bereits aus dem 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 11 angeführt habe) und auch 2. Buch Samuelis, Kap. 6, V. 2, wo es heißt: „*Und David machte sich auf und ging, und alles Volk, das bei ihm war, von Juda, daß sie von dort wegbrächten die Lade Gottes.*“ Hierbei muß jedem auffallen, daß der Ort, wohin sie gingen, um die Bundeslade zu holen, nämlich Kirjat Jearim[1]),

---

[1]) Anmerkung. Kirjat Jearim wird auch Baal Juda genannt, weshalb Kimchi und andere glauben, Baale Juda,

[Ed. pr. 121—122. Vloten A 498—499, B 72. Bruder §§ 32—35.]

ausgelassen ist. Ebensowenig läßt sich leugnen, daß 2. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 37 verwirrt und verstümmelt ist, wenn es heißt: „*Und Absalon floh und ging zu Ptolemäus, dem Sohne des Ammihud, dem König von Gesur, und er trug Leid über seinen Sohn alle Tage, und Absalon floh und ging nach Gesur und blieb daselbst drei Jahre.*“[1]) Derartige Stellen erinnere ich mich früher noch mehrere angemerkt zu haben, doch sind sie mir augenblicklich nicht gegenwärtig.

Ebensowenig kann man daran zweifeln, daß die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften zerstreut finden, zweifelhafte Lesarten darstellen, sobald man einmal darauf geachtet hat, daß die Mehrzahl von ihnen von der großen Ähnlichkeit der hebräischen Buchstaben herrühren. Das כ (kaf) hat Ähnlichkeit mit dem ב (bet), das י (jod) mit dem ו (vau), das ד (dalet) mit dem ר (res) usw. Wo es z. B. im 2. Buch Samuelis, Kap. 5, vor-

---

was ich hier übersetzt habe „*aus dem Volke Juda*“, sei der Name der Stadt; aber sie sind im Irrtum, weil בַּעֲלֵי Plural ist. Wenn man ferner die Stelle bei Samuel mit der im 1. Buch der Chronik vergleicht, wird man sehen, daß David sich nicht aufmachte und aus Baal wegging, sondern daß er dort hinging. Hätte also der Verfasser des Buches Samuelis den Ort angeben wollen, von dem David die Bundeslade wegtrug, so hätte er sich, um Hebräisch zu reden, so ausdrücken müssen: „*Und David machte sich auf und zog aus usw. von Baale Juda fort, und trug von dort die Lade Gottes hinweg.*“

[1]) Anmerkung. Diejenigen, die sich mit der Erklärung dieser Textstelle befaßt haben, haben sie folgendermaßen verbessert: „*Und Absalon floh und zog sich zurück zu Ptolemäus, dem Sohn des Ammihud, König von Gesur, wo er drei Jahre blieb, und David beweinte seinen Sohn die ganze Zeit, da er in Gesur war.*“ Aber wenn man das auslegen nennt, und wenn es erlaubt ist, sich bei der Erklärung der Schrift diese Freiheit zu gestatten und derart ganze Sätze umzustellen, sei es indem man etwas hinzufügt oder hinwegnimmt, so gestehe ich, daß es erlaubt ist, die Schrift zu verfälschen und ihr wie einem Stück Wachs jede beliebige Form zu geben.

[Ed. pr. 122. Vloten A 499, B 73. Bruder §§ 36—37.]

letzter Vers heißt: „*in dem* (Augenblick), *da du hören wirst*“, steht am Rande בְּשָׁמְעֲךָ „*wenn du hören wirst*“; ebenso steht im Buch der Richter, Kap. 21, V. 22 bei: וְהָיָה כִּי־יָבוֹאוּ אֲבוֹתָם אוֹ אֲחֵיהֶם לָרוֹב „*Wenn aber ihre Väter oder ihre Brüder in Menge* (d. h. häufig) *zu uns kommen*“ am Rande: לריב „*zu streiten*“. Auf diese Weise sind weiterhin auch viele Randbemerkungen aus dem Gebrauch der sogenannten quiescierenden Buchstaben hervorgegangen, die vielfach nicht ausgesprochen werden, und von denen der eine unterschiedslos für den anderen gesetzt wird. So heißt es z. B. 3. Buch Mose, Kap. 25, V. 30: וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר־בָּעִיר אֲשֶׁר־לֹא חוֹמָה „*und es soll bestätigt werden das Haus, welches in der Stadt ist, die keine Mauer hat*“, am Rand steht aber אֲשֶׁר לוֹ חוֹמָה „*die eine Mauer hat*“ usw.

Obwohl dies an sich klar genug ist, will ich doch auf die Gründe einiger Pharisäer antworten, wodurch sie glauben machen wollen, die Verfasser der Heiligen Bücher hätten selbst die Randbemerkungen beigefügt oder angegeben, um auf irgend ein Geheimnis hinzuweisen. Den ersten Grund, der mir aber von geringer Bedeutung scheint, nehmen sie aus der üblichen Art der Vorlesung der Schrift. Wenn die Bemerkungen, sagen sie, nur wegen der Verschiedenheit der Lesarten hinzugefügt sind, über die die Späteren keine Entscheidung treffen konnten, wie konnte da der Gebrauch aufkommen, den Sinn der Randbemerkungen durchweg anzunehmen? Warum haben sie den Sinn, den sie annehmen wollten, am Rande vermerkt? Sie hätten doch ihre Bücher so schreiben sollen, wie sie sie gelesen haben wollten, aber nicht den Sinn und die Lesart, der sie den Vorzug gaben, am Rand anmerken. Der zweite Grund, der offenbar einigen Schein für sich hat, ist der Natur der Sache selbst entnommen. Die Fehler sind doch nicht mit Absicht in den Handschriften gemacht worden, sondern haben sich zufällig eingeschlichen, und was auf diese Weise entsteht, fällt sehr verschiedenartig aus. Nun

ist in den fünf Büchern Mose mit einer einzigen Ausnahme das Wort נַעֲרָה „*Mädchen*“ gegen die Regel der Grammatik unvollständig ohne den Buchstaben ה He geschrieben, am Rand jedoch steht es richtig nach der allgemeinen Regel der Grammatik. Kommt das wohl auch durch einen Fehler beim Abschreiben? Durch welchen Zufall mag es sich gefügt haben, daß die Feder jedesmal, so oft sie an dieses Wort kam, sich übereilte? Man hätte alsdann doch leicht und unbedenklich den Fehler nach den Regeln der Grammatik durch die Ergänzung berichtigen können. Da also diese Lesarten nicht zufällig entstanden sind und da sie auch nicht offenbare Fehler verbessern, so folgern sie, daß die eigentlichen Verfasser dabei von einer bestimmten Absicht geleitet wurden und damit irgend etwas andeuten wollten. Darauf fällt mir die Antwort nicht schwer. Bei dem Beweise, den sie aus einem bei ihnen geltenden Gebrauche herleiten, brauche ich mich gar nicht aufzuhalten. Wer weiß, auf welchem Aberglauben dieser Brauch beruht. Vielleicht kommt es daher, daß man beide Lesarten für gleich gut oder annehmbar hielt und, um keine zu vernachlässigen, die eine fürs Schreiben, die andere fürs Lesen bestimmte. Man scheute sich, in einer so wichtigen Sache ein entschiedenes Urteil abzugeben, und um nicht in der Ungewißheit die falsche Lesart für die richtige zu nehmen, wollte man keiner den Vorzug vor der anderen geben, was man doch unbedingt getan hätte, hätte man bloß die eine schreiben und lesen lassen; zumal da in den Heiligen Bänden die Randbemerkungen nicht geschrieben werden. Vielleicht kam es auch daher, daß man einige Stellen, obwohl sie richtig abgeschrieben waren, dennoch anders vorgelesen haben wollte, nämlich so, wie man es am Rande bemerkte, und darum führte man es überhaupt ein, die Bibel nach den Randbemerkungen vorzulesen. Den Grund aber, der die Schreiber bewogen hat, die Lesung einiger Stellen ausdrücklich am Rande anzumerken, will ich gleich angeben. Nicht alle Randbemerkungen sind nämlich zweifelhafte Les-

[Ed. pr. 123. Vloten A 500, B 74. Bruder §§ 40—44.]

arten; vielmehr wurden auch Worte angemerkt, die außer Gebrauch waren, veraltete Worte und solche, welche mit Rücksicht auf die guten Sitten jener Zeit in öffentlicher Versammlung nicht vorgelesen werden konnten. Denn die alten Schriftsteller, ohne Arg wie sie waren, haben sich nicht mit höflichen Umschreibungen geholfen, sondern die Dinge bei ihrem wahren Namen genannt. Als aber Arglist und Üppigkeit zu herrschen begannen, da galt für anstößig, was die Alten ohne Anstoß gesagt hatten. Es war zwar nicht nötig, aus diesem Grunde die Schrift selbst abzuändern, aber um der Schwachheit des Volkes zu Hülfe zu kommen, führte man den Brauch ein, die Bezeichnungen für Beischlaf und Entleerungen bei der öffentlichen Vorlesung anständiger zu gestalten, so wie sie nämlich am Rande angemerkt wurden. Worin auch der Grund dieses Gebrauchs mag bestanden haben, die Schrift nach den Randlesarten vorzulesen und auszulegen, darin bestand er sicherlich nicht, daß man annahm, die wahre Auslegung habe nur ihnen zu folgen. Denn abgesehen davon, daß die Rabbinen im Talmud, wie ich bald zeigen werde, von den Masoreten abweichen und anderen Lesarten den Vorzug geben, finden sich am Rand auch manchmal Lesarten, die dem Sprachgebrauch weniger angemessen scheinen. Z. B. heißt es im 2. Buch Samuelis, Kap. 14, V. 22: אֲשֶׁר־עָשָׂה הַמֶּלֶךְ אֶת־דְּבַר עַבְדֶּךָ *„denn der König hat getan nach der Meinung seines Knechtes“*, eine Konstruktion, die ganz regelmäßig ist und mit der in V. 15 dess. Kap. übereinstimmt, während die Randbemerkung (עַבְדֶּךָ *„deines Knechtes“*) mit der Person des Verbums gar nicht übereinstimmt. Ebenso heißt es im letzten Vers Kap. 16 dess. Buches: כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל בִּדְבַר הָאֱלֹהִים *„als wenn es befragt* (d. h. als wenn befragt wird) *das Wort Gottes“*. Am Rande ist אִישׁ *jemand* hinzugefügt als Subjekt des Verbums, was aber anscheinend nicht ganz richtig ist, denn im Hebräischen ist es üblich, die unpersönlichen Zeitwörter in der dritten Person Singularis zu gebrauchen,

[Ed. pr. 123—124. Vloten A 501, B 74—75. Bruder §§ 44—48.]

wie den Grammatikern wohl bekannt ist. Derartige Randbemerkungen finden sich noch häufig, die durchaus nicht den Vorzug vor der Lesart im Texte verdienen.

Was nun den zweiten Grund der Pharisäer betrifft, so ergibt sich die Antwort darauf leicht aus dem eben Gesagten, daß nämlich die Schreiber neben zweifelhaften Lesarten auch veraltete Worte angemerkt haben. Denn ohne Zweifel ist im Hebräischen, gerade so wie in den übrigen Sprachen, vieles mit der Zeit außer Gebrauch gekommen und veraltet. Fanden dann die späteren Abschreiber solche Worte in der Bibel, so haben sie, wie gesagt, die damals übliche Form angemerkt, damit nach ihr vor dem Volke vorgelesen werde. Aus diesem Grunde findet man das Wort נַעַר (nahgar) überall mit einer Bemerkung versehen, weil es in alter Zeit beiderlei Geschlechts war, gerade so wie im Lateinischen *iuvenis*. So wurde auch bei den Alten die Hauptstadt der Hebräer gewöhnlich יְרוּשָׁלַם (Jeruschalam) und nicht יְרוּשָׁלַיִם (Jeruschalaim) genannt. Das gleiche glaube ich vom Pronomen הוּא *er* und *sie*, nämlich daß die Späteren ו (vau) in י (jod) verwandelt haben (eine Verwandlung, die im Hebräischen häufig ist), wenn sie das weibliche Geschlecht bezeichnen wollten; die Alten haben bei diesem Pronomen das Masculinum vom Femininum gewöhnlich nur durch den Vokal unterschieden. So wurden ferner auch einige unregelmäßige Verba bei den Älteren anders behandelt als bei den Späteren, und endlich haben die Alten die Zusatzbuchstaben האמנתיו mit einer ihrer Zeit eigenen Feinheit angewandt. Ich könnte alles dies durch viele Beispiele erläutern, aber ich möchte den Leser nicht bei einer so langweiligen Lektüre aufhalten. Fragt man mich, woher ich das weiß, so erwidere ich, daß ich jene Formen bei den ältesten Schriftstellern, nämlich in der Bibel oft gefunden habe, und daß die Späteren sie doch nicht haben nachahmen wollen; dies ist das einzige Mittel, wodurch man auch bei den anderen obschon toten Sprachen die veralteten Worte erkennen kann.

[Ed. pr. 124—125. Vloten A 501—502, B 75. Bruder §§ 48—52.]

Vielleicht wendet man nun ein, da ich doch den größten Teil dieser Anmerkungen für zweifelhafte Lesarten erkläre, warum sich da niemals für eine Stelle mehr als zwei Lesarten finden, warum nicht auch einmal drei oder mehr. Ferner, daß manche Stellen im Text mit der Grammatik in so offenbarem Widerspruch stehen, während das Richtige am Rande vermerkt ist, daß es kaum glaublich ist, die Schreiber hätten schwanken und über die wahre Lesart im Zweifel sein können. Auch darauf läßt sich leicht die Antwort finden. Was das erste betrifft, so sage ich, daß es allerdings mehr Lesarten gegeben hat, als wir in unseren Handschriften vermerkt finden. Im Talmud werden nämlich noch mehr vermerkt, die von den Masoreten übergangen worden sind, und sie weichen an vielen Stellen so offenbar von der Lesart der Masoreten ab, daß der abergläubische Korrektor der Bombergischen Bibel sich schließlich genötigt sah, in seiner Vorrede zu gestehen, daß er sie nicht zu vereinigen wisse. Er sagt: ולא ידענא לתרוצי אלא כדחזר ידענא לעיל דארחיה דגמרא לפלוגי על המסורה „*und hier weiß ich nichts zu antworten, als was ich schon oben geantwortet habe*“, nämlich „*daß es eine Gewohnheit des Talmud ist, den Masoreten zu widersprechen*“. Man hat also keinen genügenden Grund zu behaupten, daß es für eine Stelle niemals mehr als zwei Lesarten gegeben habe. Trotzdem gebe ich gerne zu, ja ich glaube sogar, daß sich für eine Stelle nie mehr als zwei Lesarten gefunden haben und zwar aus zwei Gründen. Erstens weil die Ursache, die, wie ich zeigte, an dieser Verschiedenheit der Lesarten schuld ist, nicht mehr als zweie zuläßt. Ich habe ja gezeigt, daß sie hauptsächlich von der Ähnlichkeit gewisser Buchstaben herrühren. Der Zweifel beschränkte sich also fast immer darauf, welcher von zwei Buchstaben zu schreiben war, ב (bet) oder כ (kaf), י (jod) oder ו (vau), ד (dalet) oder ר (res) usw., die sehr häufig vorkommen, wodurch es auch oft geschehen kann, daß beide einen annehmbaren Sinn ergeben. Dann handelt es sich darum, ob eine Silbe

[Ed. pr. 125. Vloten A 502—503, B 76. Bruder §§ 53—56.]

lang oder kurz ist, wobei die Quantität durch die sogenannten quiescierenden Buchstaben bestimmt wird. Dazu kommt, daß nicht alle Randbemerkungen zweifelhafte Lesarten bedeuten, denn viele sind, wie gesagt, nur der Anständigkeit halber oder zur Erklärung von veralteten und außer Gebrauch gekommenen Worten beigesetzt. Der zweite Grund, warum ich überzeugt bin, daß sich für eine Stelle nicht mehr als zwei Lesarten finden, ist der, daß ich glaube, die Abschreiber haben nur sehr wenig Exemplare vorgefunden, vielleicht nicht mehr als zwei oder drei. Im Traktat der Schreiber סופרים Kap. 6 werden nur drei erwähnt, die angeblich zu Esras Zeiten gefunden wurden, weil sie behaupten, diese Randbemerkungen seien von Esra selbst beigefügt. Wie dem auch sein mag, wenn sie nur dreie hatten, läßt es sich leicht denken, daß zwei immer an derselben Stelle übereingestimmt haben, ja man dürfte sich wundern, wenn sich in bloß drei Exemplaren von einer Stelle drei verschiedene Lesarten gefunden hätten. Wieso es aber kam, daß nach Esra ein solcher Mangel an Exemplaren war, darüber wird man sich nicht mehr wundern, wenn man bloß das 1. Kap. des 1. Buchs der Makkabäer oder das 5. Kap. des 12. Buchs der Altertümer des Josephus liest. Es erscheint geradezu wie ein Wunder, daß nach einer so schweren und so lang dauernden Verfolgung sich noch diese wenigen erhalten haben. Darüber wird, meine ich, niemand im Zweifel sein, der jene Geschichtserzählung nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat.

Wir haben nun also die Ursachen kennen gelernt, warum sich nirgends mehr als zwei zweifelhafte Lesarten finden. Darum hat man keine Berechtigung, daraus, daß überall nicht mehr als zwei Lesarten gegeben werden, den Schluß zu ziehen, die Bibel sei an den angemerkten Stellen mit Absicht falsch geschrieben, um Geheimnisse anzudeuten. Auch der zweite Einwand trifft mich wenig, der nämlich, daß es Stellen gibt, die so falsch geschrieben sind, daß man gar nicht darüber im Zweifel sein konnte, daß sie dem

[Ed. pr. 126. Vloten A 503, B 76—77. Bruder §§ 56—60.]

Schreibgebrauch aller Zeiten widersprechen, und die darum unbedingt verbessert und nicht bloß am Rande hätten vermerkt werden müssen. Ich bin ja nicht zu wissen verpflichtet, welches religiöse Bedenken die Leute abgehalten hat, so zu tun. Vielleicht haben sie es in ihrer Herzenseinfalt deshalb unterlassen, weil sie der Nachwelt die Bibel so, wie sie dieselbe in den wenigen Originalen gefunden, überliefern wollten, und darum mochten sie die Verschiedenheiten der Originale vermerken nicht zwar als zweifelhafte, sondern eben als verschiedene Lesarten. Ich habe sie nur deshalb zweifelhafte genannt, weil ich sie in der Tat zweifelhaft finde, derart daß ich durchaus nicht weiß, welche den Vorzug vor der anderen verdient.

Endlich haben die Abschreiber außer diesen zweifelhaften Lesarten noch manche verstümmelte Stellen angemerkt (indem sie mitten in den Abschnitten einen leeren Raum ließen). Die Masoreten geben deren Zahl an: sie zählen nämlich achtundzwanzig Stellen, bei denen mitten im Abschnitt ein freier Raum gelassen wird — ich weiß nicht, ob sie auch in dieser Zahl irgend ein Geheimnis verborgen glauben. Die Pharisäer beobachten gewissenhaft, daß dieser Raum von einer bestimmten Länge sei. Ein Beispiel dafür (um nur eines anzuführen) findet sich 1. Buch Mose, Kap. 4, V. 8, wo es heißt: „*Und es sprach Kain zu seinem Bruder Abel . . . ., und es begab sich, da sie auf dem Felde waren, daß Kain usw.*“ Hier ist ein leerer Raum gelassen, wo wir zu erfahren erwarten, was eigentlich Kain zu seinem Bruder gesagt hat. Derart finden sich (außer den bereits bemerkten) achtundzwanzig von den Abschreibern ausgelassene Stellen. Viele davon würden ohne diesen leeren Raum nicht verstümmelt erscheinen. Doch genug davon.

[Ed. pr. 126—127. Vloten A 504, B 77. Bruder §§ 60—63.]

Zehntes Kapitel.

Die übrigen Bücher des Alten Testaments werden in der gleichen Weise wie die ersten untersucht.

Ich gehe nun zu den übrigen Büchern des Alten Testaments weiter.

Über die zwei Bücher der Chronik habe ich nichts Gewisses und Wichtiges zu bemerken, als daß sie lange nach Esra und vielleicht sogar nach der Wiederherstellung des Tempels durch Judas Makkabäus[1]) verfaßt worden sind. Denn Buch 1, Kap. 10

[1]) Anmerkung. Dieser Verdacht, wenn man das einen Verdacht nennen kann, was gewiß ist, entsteht aus der Ableitung des Geschlechtsregisters des Königs Jechonja, das im 1. Buch der Chronik, Kap. 3 überliefert ist und das sich bis auf die Söhne des Eljoenai erstreckt, welche die dreizehnten von ihm aus waren. Es ist zu beachten, daß dieser Jechonja, als er in Ketten gelegt wurde, noch keine Kinder hatte; er scheint also erst in der Gefangenschaft Kinder gezeugt zu haben, sofern die Namen, die er ihnen gab, eine Vermutung zulassen. Enkel hingegen scheint er, sofern ihre Namen eine Vermutung zulassen, erst bekommen zu haben, als er aus der Gefangenschaft befreit war. Darum ist פְּדָיָה (Pedaja) (das bedeutet: *Gott hat befreit*), der in diesem Kapitel als Vater des Serubabel genannt wird, erst im 37. oder 38. Jahre der Gefangenschaft des Jechonja geboren, d. h. 33 Jahre bevor Cyrus den Juden die Freiheit gab, und demzufolge war Serubabel, den Cyrus an die Spitze der Juden stellte, wie es scheint, höchstens 13 oder 14 Jahre alt. Aber das habe ich lieber mit Stillschweigen übergehen wollen aus Ursachen, die der Druck der Zeiten zu erklären

[Ed. pr. 127. Vloten A 504, B 78. Bruder § 1.]

erzählt der Geschichtschreiber, „*welche Familien zuerst* (nämlich zur Zeit Esras) *in Jerusalem gewohnt haben*". Dann erwähnt er V. 17 die ‚*Türhüter*', von denen zwei auch bei Nehemia, Kap. 11, V. 19 vorkommen. Das beweist, daß die Bücher lange nach dem Wiederaufbau der Stadt verfaßt sind. Übrigens bin ich über ihren wirklichen Verfasser ebensowenig wie über ihre Autorität, ihren Nutzen und ihre Lehre ins Klare gekommen. Ja, ich kann mich nicht genug darüber wundern, daß sie unter die Heiligen Schriften aufgenommen worden sind von Männern, die das Buch der Weisheit, das Buch Tobias und die übrigen sogenannten Apokryphen vom Kanon der Heiligen Schriften ausgeschlossen haben. Meine Absicht ist es jedoch nicht, ihre Autorität zu zerstören, sondern nachdem sie einmal allgemein angenommen sind, lasse ich sie auch so, wie sie sind.

Auch die Psalmen sind zur Zeit des zweiten Tempels gesammelt und in fünf Bücher geteilt worden. Denn Psalm 88 ist nach dem Zeugnis des Juden Philo veröffentlicht worden, als noch König Jojachin zu Babylon im Kerker gefangen war, Psalm 89, als eben dieser König die Freiheit wiedererlangt hatte. Ich glaube nicht, daß Philo das jemals behauptet hätte, wenn es nicht entweder die herrschende Ansicht seiner Zeit gewesen wäre oder wenn er es nicht von glaubwürdigen Leuten überliefert bekommen hätte.

Die Sprüche Salomonis sind wohl zu derselben Zeit gesammelt worden oder wenigstens zur Zeit des

---

nicht erlaubt. Aber für Einsichtige ist es genügend, auf die Sache hinzuweisen. Wenn sie die ganze Nachkommenschaft des Jechonja, wie sie im 1. Buch der Chronik, Kap. 3, V. 17 bis zum Ende dieses Kapitels angegeben ist, mit einiger Aufmerksamkeit durchgehen und den hebräischen Text mit der sog. Septuaginta-Übersetzung vergleichen wollen, werden sie ohne Schwierigkeit sehen können, daß diese Bücher nach der zweiten durch Judas Makkabäus erfolgten Erneuerung der Stadt wiederhergestellt worden sind, zu einer Zeit, da die Nachkommen des Jechonja die Fürstenwürde verloren hatten, und nicht früher.

[Ed. pr. 127—128. Vloten A 505, B 78. Bruder §§ 1—4.]

Königs Josia und zwar, weil es Kap. 25, erster Vers heißt: „*Das sind auch Sprüche Salomos, die überliefert haben die Männer des Hiskia, des Königs von Juda.*“ Hier kann ich aber die Anmaßung der Rabbinen nicht mit Stillschweigen übergehen, die dieses Buch zugleich mit dem Prediger vom Kanon der Heiligen Schriften ausschließen wollten, um es mit den übrigen Büchern, die wir nicht mehr besitzen, zu verwahren. Sie hätten es auch ohne weiteres getan, wenn sie nicht einige Stellen gefunden hätten, in denen das mosaische Gesetz empfohlen wird. Es ist in der Tat zu bedauern, daß so heilige und treffliche Dinge von der Auswahl dieser Leute abhängig waren. Doch bin ich ihnen dafür dankbar, daß sie uns diese wenigstens haben mitteilen wollen, wenn ich mich auch des Zweifels nicht erwehren kann, ob sie sie auch unverfälscht überliefert haben; doch will ich das jetzt keiner strengen Prüfung unterwerfen.

Ich gehe nun weiter zu den Büchern der Propheten. Bei aufmerksamer Prüfung bemerke ich, daß die in ihnen enthaltenen Prophezeiungen aus anderen Büchern gesammelt, in diesen Büchern aber nicht in derselben Ordnung niedergeschrieben sind, in der sie von den Propheten ausgesprochen oder geschrieben waren, und daß auch nicht alle darin enthalten sind, sondern nur die, welche da und dort gefunden werden konnten. Darum sind diese Bücher nichts weiter als die Fragmente der Propheten. Denn Jesajas begann unter der Regierung des Usia zu prophezeien, wie der Abschreiber selbst im ersten Verse bezeugt. Er hat aber damals nicht bloß prophezeit, sondern dazu noch alle Taten dieses Königs beschrieben (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 26, V. 22), ein Buch, das uns nicht erhalten ist. Was wir darüber haben, ist, wie gezeigt, aus der Chronik der Könige von Juda und Israel abgeschrieben. Dazu kommt noch, daß nach der Behauptung der Rabbinen dieser Prophet auch unter der Regierung des Manasse, von dem er schließlich ermordet wurde, prophezeit

[Ed. pr. 128. Vloten A 505—506, B 78—79. Bruder §§ 4—8.]

hat, und wenn das auch anscheinend eine Fabel ist, so haben sie doch offenbar geglaubt, daß nicht alle seine Prophezeiungen erhalten seien.

Die Prophezeiungen des Jeremias, soweit sie geschichtlichen Inhalts sind, sind aus verschiedenen Jahrbüchern ausgezogen und zusammengestellt. Denn abgesehen davon, daß sie ohne Ordnung und ohne Rücksicht auf die Zeitfolge zusammengeworfen sind, wird in ihnen noch ein und dieselbe Geschichte auf verschiedene Weisen wiederholt. Denn Kap. 21 wird als Ursache der Gefangennahme des Jeremias angegeben, daß er dem Zedekia, als er ihn um Rat gefragt, die Zerstörung der Stadt vorhergesagt habe; dann wird diese Geschichte unterbrochen, und Kap. 22 dazu übergegangen, von einer Strafpredigt gegen Jojakim, den Vorgänger des Zedekia, zu berichten und daß der Prophet die Gefangenschaft des Königs vorhergesagt habe; und dann wird im 25. Kap. beschrieben, was vordem, nämlich im vierten Regierungsjahr des Jojakim dem Propheten offenbart wurde, dann die Offenbarungen aus dem ersten Jahre dieses Königs, und so wird fortgefahren, ohne Beobachtung der Zeitordnung die Prophezeiungen zusammenzuwerfen, bis endlich Kap. 30 (als ob diese 15 Kapitel nur eine Einschiebung wären) zu dem zurückkehrt, was Kap. 21 zu erzählen begonnen. Denn die Überleitung, mit der dieses Kapitel beginnt, bezieht sich auf V. 8, 9 und 10 von Kap. 21. Und nun wird die letzte Gefangennahme des Jeremias ganz anders beschrieben und auch eine ganz andere Ursache für seine lange Gefangenschaft im Vorhof des Gefängnisses angegeben als Kap. 37. Man sieht daraus ganz klar, daß alles aus verschiedenen Geschichtschreibern zusammengestellt ist und daß nur darin eine Entschuldigung liegen kann. Die übrigen Prophezeiungen aber, die in den anderen Kapiteln enthalten sind, wo Jeremias in der ersten Person redet, scheinen aus dem Buche abgeschrieben zu sein, das Baruch nach dem Diktate des Jeremias selbst geschrieben hat. Denn dieses enthielt (wie aus Kap. 36, V. 2 hervorgeht) bloß die Offenbarungen, die dem Pro-

pheten von der Zeit des Josia bis zum vierten Regierungsjahre des Jojakim geworden waren, also bis zu dem Zeitpunkt, mit dem das Buch beginnt. Aus demselben Buche scheint ferner auch der Abschnitt von Kap. 45, V. 2 bis Kap. 51, V. 59 abgeschrieben zu sein.

Daß auch das Buch Hesekiel nur Fragment ist, zeigen schon seine ersten Verse ganz klar. Denn wer sieht nicht, daß die Überleitung, mit der das Buch beginnt, sich auf anderes bereits Gesagtes bezieht und das, was nun folgen soll, damit verknüpft? Aber nicht bloß die Überleitung, sondern der ganze Zusammenhang setzt eine andere Schrift voraus. Denn das dreißigste Jahr, mit dem das Buch beginnt, zeigt den Propheten mitten im Erzählen, nicht mit dem Erzählen beginnend. Das bemerkt auch der Verfasser selbst im V. 3 in Parenthese: „*Es geschah oft das Wort Gottes zu Hesekiel, dem Sohn des Busi, dem Priester im Lande der Chaldäer usw.*“, als ob er sagen wollte, die Worte des Hesekiel, die er bisher abgeschrieben hatte, bezögen sich auf andere Offenbarungen, die ihm vor dem dreißigsten Jahre zu teil geworden. Ferner berichtet Josephus im 10. Buch seiner Altertümer, Kap. 7, Hesekiel habe vorausgesagt, daß Zedekia Babylon nicht schauen werde. In dem Buche, das wir von ihm haben, ist davon nichts zu lesen; ganz im Gegenteil heißt es vielmehr Kap. 17, er werde gefangen nach Babylon geführt werden.[1])

Von Hosea vermag ich nicht mit Bestimmtheit zu sagen, daß er mehr geschrieben hat, als in dem nach ihm genannten Buche enthalten ist. Doch wundere ich mich, daß wir nicht mehr von ihm haben, da er doch nach dem Zeugnis des Schreibers mehr als 84 Jahre prophezeit hat. Soviel wenigstens wissen wir im allgemeinen, daß die Schreiber dieser Bücher

---

[1]) Anmerkung. Und deshalb hätte niemand vermuten können, daß seine Prophezeiung der Voraussage des Jeremias widerspreche, wie alle nach dem Berichte des Josephus vermutet haben, bis sie aus dem Ausgang erkannten, daß beide die Wahrheit vorausgesagt hatten.

[Ed. pr. 129. Vloten A 506—507, B 79—80. Bruder §§ 11—15.]

weder die Prophezeiungen aller Propheten noch auch nur alle Prophezeiungen der auf uns gekommenen Propheten zusammengestellt haben. Denn von den Propheten, die unter der Regierung des Manasse prophezeit haben und die im 2. Buch der Chronik, Kap. 33, V. 10, 18 und 19 allgemein erwähnt werden, besitzen wir überhaupt keine Prophezeiungen, und ebensowenig haben wir von den zwölf Propheten alle Prophezeiungen. Denn von Jonas sind nur die Prophezeiungen über die Niniviten aufgeschrieben, während er doch auch den Israeliten prophezeit hat, worüber man 2. Buch der Könige, Kap. 14, V. 25 vergleiche.

Über das *Buch Hiob* und über Hiob selbst herrscht unter den Schriftstellern große Meinungsverschiedenheit. Manche glauben, Moses habe das Buch geschrieben und die ganze Geschichte sei nur eine Parabel. Das geben einige Rabbinen im Talmud an, denen auch *Maimonides* in seinem Buche More Nebuchim zuneigt. Andere halten die Geschichte für wahr, und manche von ihnen glauben, Hiob habe zur Zeit Jakobs gelebt und dessen Tochter Dinah zum Weib genommen. *Ibn Esra* dagegen behauptet, wie schon gesagt, in seinem Kommentar über dieses Buch, es sei aus einer anderen Sprache ins Hebräische übertragen. Ich wünschte, er hätte uns das überzeugender bewiesen, denn alsdann dürften wir daraus den Schluß ziehen, daß auch die Heiden heilige Bücher gehabt haben. Ich lasse also die Sache dahingestellt, doch vermute ich, daß Hiob ein Heide von großer Charakterstärke war, dem es zuerst gut, dann sehr schlecht und schließlich wieder sehr gut erging. Denn Hesekiel erwähnt ihn Kap. 14, V. 14 neben anderen. Dieses wechselvolle Schicksal des Hiob und seine Charakterstärke wird wohl vielen dazu Anlaß gegeben haben, über Gottes Vorsehung Betrachtungen anzustellen, oder es wird doch der Autor des Buches dadurch veranlaßt worden sein, den Dialog zu verfassen. Denn sein Inhalt wie sein Stil weisen nicht auf einen in der Asche sitzenden schwer

[Ed. pr. 130. Vloten A 507—508, B 80—81. Bruder §§ 15—18.]

Kranken, sondern auf einen Mann, der ruhig in seinem Studierzimmer nachdenkt. Hier möchte ich nun mit Ibn Esra annehmen, daß das Buch aus einer anderen Sprache übertragen ist, weil es heidnische Poesie nachzuahmen scheint. Denn der Vater der Götter beruft zweimal eine Götterversammlung, und Momus, der hier Satan heißt, spöttelt über die Worte Gottes mit der größten Freiheit usw. Doch das sind bloße Vermutungen ohne sichere Begründung.

Ich gehe weiter zum Buche Daniel. Dieses ist zweifellos von Kap. 8 ab Daniels eigene Schrift. Woher aber die sieben ersten Kapitel abgeschrieben sind, weiß ich nicht. Man darf vermuten, aus chaldäischen Jahrbüchern, da sie bis auf das erste chaldäisch geschrieben sind. Wäre es ganz sicher, so wäre es der klarste Beweis dafür, daß die Schrift nur in Ansehung der in ihr zum Ausdruck gebrachten Dinge heilig ist, aber nicht in Ansehung ihrer Worte oder ihrer Sprache und der Reden, in denen sie diese zum Ausdruck bringt; und es wäre außerdem auch der Beweis dafür, daß Bücher, die treffliche Lehren und Erzählungen enthalten, gerade so heilig sind, in welcher Sprache sie auch und von welchem Volke sie abgefaßt sein mögen. Das eine dürfen wir jedenfalls hervorheben, daß diese Kapitel chaldäisch verfaßt und nichtsdestoweniger gerade so heilig sind wie die übrigen Teile der Bibel.

Dem Buche Daniel schließt sich das erste Buch Esra in einer Weise an, daß man leicht erkennen kann, daß es ein und derselbe Verfasser ist, der die Geschichte der Juden von der ersten Gefangenschaft anfangend der Reihe nach zu erzählen fortfährt.

Unzweifelhaft schließt sich diesem das Buch Esther an, denn die Überleitung, mit der das Buch beginnt, läßt sich auf kein anderes beziehen. Man kann auch nicht annehmen, daß es mit dem von Mardochai verfaßten Buche identisch ist. Denn Kap. 9, V. 20, 21 und 22 erzählt ein anderer von Mardochai, daß er Briefe geschrieben habe, und gibt deren Inhalt an. Ferner heißt es V. 31 dess. Kap., die Kö-

[Ed. pr. 130—131. Vloten A 508, B 81. Bruder §§ 18—22.]

nigin Esther habe alles auf das Fest der Lose (Purim) Bezügliche durch ein Edikt bestätigt, und dies sei in ein Buch geschrieben worden, d. h. (wie es im Hebräischen lautet) in ein damals (zu der Zeit, in der dies geschrieben wurde) allgemein bekanntes Buch; dieses Buch aber ist, wie Ibn Esra zugibt und alle zugeben müssen, mit anderen verloren gegangen. Endlich bezieht sich der Geschichtschreiber hinsichtlich der weiteren Geschichte des Mardochai auf die Chronik der Perserkönige. Darum ist es zweifellos, daß auch dieses Buch von ein und demselben Geschichtschreiber, der auch die Bücher Daniel und Esra verfaßt hat, herrührt, und dazu noch das Buch Nehemia[1]), da dieses ja das zweite Buch Esra genannt wird. Ich behaupte also, daß diese vier Bücher, Daniel, Esra, Esther und Nehemia, von einem und demselben Geschichtschreiber herrühren. Wer es aber gewesen ist, darüber habe ich nicht einmal eine Vermutung. Um jedoch zu erfahren, woher dieser, wer es auch gewesen sein mag, die Kenntnis seiner Geschichten genommen, woher er sie vielleicht zum größten Teil abgeschrieben hat, ist darauf hinzuweisen, daß die Oberhäupter oder Fürsten der Juden zur Zeit des zweiten Tempels gerade so wie ihre Könige zur Zeit des ersten Schreiber oder Historiographen hielten, welche ihre Annalen oder ihre Chronologie der Reihe nach aufzeichneten. Denn die Chronologie der Könige oder ihre Annalen werden in den Büchern der Könige an verschiedenen Stellen citiert; die der Fürsten und Priester des zweiten Tempels werden zuerst citiert im Buche Nehemia, Kap. 12, V. 23, dann im 1. Buch

[1]) Anmerkung. Daß dieses Buch zum größten Teil aus dem Buch entnommen ist, das Nehemia selbst geschrieben hat, bezeugt der Geschichtschreiber selber, Kap. 1, V. 1. Es erleidet aber keinen Zweifel, daß alles, was von Kap. 8 bis Kap. 12, V. 12 berichtet wird, und außerdem auch die beiden letzten Verse von Kap. 12, welche den Worten des Nehemia als Einschiebung beigegeben werden, von dem nach Nehemia lebenden Geschichtschreiber selbst hinzugefügt sind.

[Ed. pr. 131. Vloten A 509, B 81—82. Bruder §§ 22—24.]

der Makkabäer, Kap. 16, V. 24. Unzweifelhaft ist dies auch das Buch (s. Esther, Kap. 9, V. 32), von dem ich eben gesprochen habe, in dem das Edikt der Esther und die Geschichte des Mardochai aufgeschrieben war und das ich mit Ibn Esra als verloren bezeichnet habe. Aus diesem Buche also scheint alles, was in jenen Büchern enthalten ist, entnommen oder abgeschrieben zu sein; denn kein anderes wird von ihrem Verfasser citiert, und wir wissen auch sonst von keinem, das in öffentlichem Ansehen gestanden wäre.

Daß aber diese Bücher weder von Esra noch von Nehemia verfaßt sind, geht daraus hervor, daß Nehemia, Kap. 12, V. 10 und 11 die Genealogie des Hohepriesters Jesua bis zu Jadua fortgeführt wird, dem sechsten Hohepriester, demselben, der Alexander dem Großen, als er das Perserreich fast schon unterworfen hatte, entgegenging (s. Josephus, Altertümer, Buch 11, Kap. 8), oder, wie Philo in seinem Buch der Zeiten sagt, dem sechsten und letzten Hohepriester unter den Persern. Ja in demselben Kapitel des Nehemia, V. 22, wird dies klar ausgesprochen. „*Die Leviten,*" sagt der Geschichtschreiber, „*zu den Zeiten des Eljasib, Jojada, Johanan und Jadua wurden aufgeschrieben über*[1]) *die Regierung des Darius*", nämlich in den Jahrbüchern. Niemand wird wohl meinen, Esra[2])

---

[1]) Wenn es nicht *darüber hinaus* bedeutet, so war es ein Irrtum des Abschreibers, der על *über* anstatt עד *bis* geschrieben hat.

[2]) Anmerkung. Esra war der Oheim des ersten Hohenpriesters Jesua (s. Esra, Kap. 7, V. 1 und 1. Buch der Chronik, Kap. 6, V. 14 und 15) und ist zugleich mit Serubabel von Babylon nach Jerusalem gezogen (s. Nehemia, Kap. 12, V. 1). Es scheint aber, daß er, als er die Verwirrung in den Angelegenheiten der Juden sah, wieder nach Babylon sich gewandt hat, was auch andere getan haben, wie aus Nehemia, Kap. 1, V. 2 hervorgeht; doch scheint er bis zur Regierung des Artasasti geblieben zu sein, bis er erlangt hatte, was er gewollt, und zum zweitenmal Jerusalem aufsuchte. Auch Nehemia hat mit Serubabel

[Ed. pr. 132. Vloten A 509—510, B 82. Bruder §§ 25—27.]

und Nehemia seien so alt geworden, daß sie vierzehn Perserkönige überlebt hätten. Denn Cyrus, der erste Perserkönig, hat den Juden die Erlaubnis erteilt, den Tempel wieder aufzubauen, und von dieser Zeit bis auf Darius, den vierzehnten und letzten Perserkönig, werden 230 Jahre gezählt. Darum zweifle ich nicht, daß diese Bücher erst lange nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes durch Judas Makkabäus geschrieben worden sind, und zwar aus dem Grunde, weil damals falsche Bücher Daniel, Esra und Esther von einigen Übelgesinnten veröffentlicht worden sind, die ohne Zweifel der Sekte der Sadducäer angehörten; denn die Pharisäer haben jene Bücher, soviel ich weiß, niemals angenommen. Und obgleich in dem sogenannten vierten Buch Esra sich einige Fabeln finden, denen wir auch im Talmud begegnen, so darf man jene Bücher doch den Pharisäern nicht zuschreiben. Denn unter den Pharisäern gibt es, die Dümmsten ausgenommen, keinen, der nicht diese Fabeln für die Zufügung irgend eines Schwätzers hielte; sie sollten, wie ich glaube, nur die Traditionen der Pharisäer lächerlich machen. Vielleicht aber sind diese Bücher gerade damals geschrieben und herausgegeben worden, um dem Volke zu zeigen, daß die Prophezeiungen Daniels in Erfüllung gegangen seien, und es

---

Jerusalem zur Zeit des Cyrus aufgesucht (s. Esra, Kap. 2, V. 2 und 63, womit man Kap. 10, V. 9 und Nehemia, Kap. 10, V. 1 vergleiche). Denn wenn die Ausleger התרשתא (Atirschata) mit *Gesandter* übersetzen, so können sie dies durch kein Beispiel belegen, während es dagegen sicher ist, daß die Juden, die oft zu Hofe gehen mußten, sich neue Namen beilegten. So nannte sich Daniel Belsazar, Serubabel Sesbazar (s. Daniel, Kap. 1, V. 7, Esra, Kap. 1, V. 8 und Kap. 5, V. 14) und Nehemia Atirschata. In Hinsicht auf sein Amt aber pflegte er פֶּחָה *Statthalter* oder *Vorsteher* betitelt zu werden (s. Nehemia. Kap. 5, V. 14 und Kap. 12, V. 26). Es ist also gewiß, daß Atirschata ein Eigenname ist wie Hatselelphoni, Hatsobeba 1. Buch der Chronik, Kap. 4, V. 3 und 8, Halloes Nehemia, Kap. 20, V. 25 usw.

[Ed. pr. 132. Vloten A 510, B 82—83. Bruder §§ 27—29.]

auf diese Weise in der Religion zu bestärken, damit es nicht in solcher Not an besseren Zeiten und am künftigen Heile verzweifelte. Obgleich nun diese Bücher von so viel jüngerer Herkunft sind, haben sich dennoch, wohl durch die Eilfertigkeit der Abschreiber, viele Fehler in sie eingeschlichen. Wie in den übrigen Büchern finden sich auch in diesen manche Randbemerkungen, über die ich im vorigen Kap. gehandelt habe, und außerdem auch einige Stellen, die, wie ich gleich zeigen werde, auf keine andere Weise entschuldigt werden können.

Aber vorher möchte ich zu den Lesarten am Rande noch eines bemerken: wenn man den Pharisäern zugeben wollte, sie wären gerade so alt wie der Text selbst, so müßte man notwendig annehmen, die Verfasser, wenn es eben mehrere waren, hätten sie darum angemerkt, weil sie die Jahrbücher, aus denen sie abschrieben, nicht sorgfältig genug abgefaßt fanden, und weil sie, obwohl manche Fehler zu Tage lagen, doch nicht wagten, an den Schriften der Alten und der Vorfahren Verbesserungen vorzunehmen. Ich brauche mich aber nicht nochmals ausführlich damit zu befassen und gehe also zu denjenigen Fehlern über, die am Rande nicht angemerkt sind.

Zunächst haben sich wer weiß wie viele Fehler in das 2. Kapitel des Buches Esra eingeschlichen. Denn V. 64 wird die Gesamtsumme derer angegeben, die im ganzen Kapitel einzeln aufgezählt werden, und, wie es heißt, sollen sie 42 360 betragen haben; zählt man dagegen die Einzelsummen zusammen, so wird man nur 29 818 finden. Es liegt also ein Irrtum entweder in der Gesamtsumme oder in den Einzelsummen vor. Die Gesamtsumme ist aber wohl, wie man annehmen darf, richtig überliefert, weil sie zweifellos jeder als denkwürdigen Umstand im Gedächtnis behielt, nicht so die Einzelsummen. Beträfe also der Irrtum die Gesamtsumme, so wäre er jedem sogleich in die Augen gefallen und wäre berichtigt worden. Diese Annahme findet darin ihre volle Bestätigung, daß bei Nehemia, Kap. 7, in dem das Kapitel des Esra (der sogenannte Brief des Geschlechtsregisters) abgeschrieben

[Ed. pr. 133. Vloten A 510—511, B 83. Bruder §§ 29—32.]

ist, wie es ausdrücklich V. 5 dess. Kapitels des Nehemia besagt, die Gesamtsumme völlig mit der bei Esra übereinstimmt, die Einzelsummen jedoch beträchtlich abweichen: einige sind größer, andere geringer als bei Esra, und zusammen betragen sie 31089; kein Zweifel also, daß sich bloß bei den Einzelsummen sowohl im Buche Esra als im Buche Nehemia verschiedene Fehler eingeschlichen haben. Die Kommentatoren aber, die diese offenbaren Widersprüche zu versöhnen suchen, erfinden, was sie können, jeder nach seinen Fähigkeiten, und während sie die Buchstaben und Worte der Schrift anbeten, geben sie in Wahrheit die Verfasser der Bibel, wie schon bemerkt, der Verachtung preis, als hätten sie nicht zu reden und ihre Gegenstände nicht in Ordnung vorzubringen gewußt. Ja, in Wirklichkeit haben sie die Klarheit der Schrift völlig verdunkelt. Denn wäre es erlaubt, die Schrift an allen Stellen nach ihrer Weise auszulegen, dann gäbe es wahrhaftig keinen Satz, dessen Sinn sich nicht in Zweifel ziehen ließe. Ich habe aber keinen Grund, mich länger dabei aufzuhalten; ich bin überzeugt, sie würden den Geschichtschreiber auslachen, der sich das Verfahren zum Vorbild nähme, das sie voll Andacht den Verfassern der Bibel zuschreiben. Halten sie den für einen Gotteslästerer, der die Schrift an irgend einer Stelle für fehlerhaft erklärt, wie soll ich sie da nennen, die den Schriften alles andichten, was ihnen beliebt? die die Verfasser der heiligen Schriften so herabwürdigen, daß sie zu stammeln und alles zu verwirren scheinen? die endlich den durchsichtigen und offenbaren Sinn der Schrift leugnen? Denn was ist in der Schrift klarer, als daß Esra mit seinen Gefährten im Briefe des Geschlechtsregisters im 2. Kap. des ihm zugeschriebenen Buches die Zahl aller derer, die mit ihm nach Jerusalem gegangen sind, nach Abteilungen zusammengefaßt hat, da unter ihnen nicht bloß die Zahl derjenigen angegeben wird, die ihren Stammbaum nachweisen konnten, sondern auch die Zahl jener, die es nicht vermochten? Was, sage ich, ist nach Nehemia, Kap. 7,

[Ed. pr. 133—134. Vloten A 511—512, B 84. Bruder §§ 32—35.]

V. 5 klarer, als daß der letztere diesen Brief einfach abgeschrieben hat? Diejenigen, die es anders erklären, leugnen in Wirklichkeit den wahren Sinn der Schrift und damit die Schrift selbst. Halten sie es aber für fromm, die eine Stelle der Schrift den anderen anzupassen, so ist es wahrhaftig eine lächerliche Frömmigkeit, klare Stellen den dunklen, richtige den fehlerhaften anzupassen und Richtiges durch Schadhaftes zu verderben. Trotzdem liegt es mir fern, sie Gotteslästerer zu nennen; denn sie haben nicht die Absicht zu lästern — irren ist ja menschlich.

Ich kehre zu meinem Vorhaben zurück. Außer den Fehlern, die sich im Briefe des Geschlechtsregisters in den Summen finden und die man sowohl bei Esra als bei Nehemia zugeben muß, sind noch manche in den Namen der Familien zu bemerken, manche sogar in den Stammbäumen selbst, in den Geschichten und ich fürchte, auch in den Prophezeiungen. Denn die Prophezeiung des Jeremias, Kap. 22 über den Jechonja scheint durchaus nicht mit dessen Geschichte (s. Ende des 2. Buches der Könige und bei Jeremias, sowie 1. Buch der Chronik, Kap. 3, V. 17, 18 und 19) im Einklang zu stehen, vor allem nicht die Worte des letzten Verses in diesem Kapitel. Ich verstehe auch nicht, wie er von Zedekia, dem die Augen ausgestochen wurden, gleich nachdem er seine Söhne hatte töten sehen, sagen konnte: „*Du wirst in Frieden sterben*“ (s. Jeremias, Kap. 34, V. 5). Wenn die Prophezeiungen nach dem Ausgang zu erklären sind, so hätte man die Namen zu vertauschen und offenbar für Zedekia Jechonja und für Jechonja Zedekia zu setzen. Doch ist dies allzu paradox, und ich will lieber die Sache als unbegreiflich dahingestellt sein lassen, namentlich da der Irrtum, wenn hier ein solcher vorliegt, die Schuld des Geschichtschreibers und nicht der fehlerhaften Exemplare ist.

Was die übrigen Fehler betrifft, von denen ich gesprochen habe, so glaube ich sie hier nicht aufzählen zu sollen, da es nur mit großem Überdruß für den Leser geschehen könnte; zumal da diese Fehler

[Ed. pr. 134—135. Vloten A 512, B 84—85. Bruder §§ 35—39.]

auch schon von anderen bemerkt worden sind. Denn R. Salomo muß angesichts der offenbaren Widersprüche, die er in den angeführten Geschlechtstafeln beobachtet hat, in diese Worte ausbrechen (s. seinen Kommentar zum 1. Buch der Chronik, Kap. 8): „*daß Esra* (den er für den Verfasser der Bücher der Chronik hält) *die Söhne Benjamins anders nennt und ein anderes Geschlechtsregister desselben aufführt, als wir es im 1. Buch Mose haben, und daß er endlich den größten Teil der levitischen Städte anders bezeichnet als Josua, kommt daher, daß er abweichende Urschriften vorgefunden hat*“, und etwas später „*daß das Geschlechtsregister des Gibeon und anderer zweimal und auf verschiedene Weise sich aufgezeichnet findet, kommt daher, daß Esra mehrere und verschiedene Briefe der einzelnen Geschlechtsregister vorgefunden hat und in der Abschrift der Mehrzahl der Exemplare gefolgt ist; sobald aber die Zahl der abweichenden Geschlechtsregister übereinstimmte, da hat er beide Exemplare abgeschrieben*“. Damit gibt er ohne weiteres zu, daß diese Bücher aus nicht hinreichend korrekten und zuverlässigen Urschriften abgeschrieben waren. Ja die Kommentatoren selbst wollen häufig, wenn sie Stellen miteinander in Einklang zu bringen suchen, nichts weiter als die Ursachen der Irrtümer aufweisen. Auch wird wohl kein Mensch von gesundem Urteil glauben, die Geschichtschreiber der Heiligen Schrift hätten absichtlich so schreiben wollen, damit sie sich hie und da zu widersprechen schienen.

Vielleicht findet man aber, ich untergrabe auf diese Weise die Schrift überhaupt, denn nun könnte sie jedermann durch und durch für fehlerhaft halten. Ich habe aber im Gegenteil gezeigt, daß ich auf diese Weise dafür sorge, daß die klaren und reinen Stellen nicht den fehlerhaften angepaßt und verderbt werden. Auch darf man, weil einige Stellen verderbt sind, darum noch nicht alle verdächtigen. Es hat noch niemals ein Buch ohne Fehler gegeben — hat darum jemals einer die Bücher durch und durch für fehlerhaft gehalten? Sicherlich nein. Besonders

[Ed. pr. 135. Vloten A 512—513, B 85. Bruder §§ 39—42.]

aber nicht, wenn die Rede deutlich und der Sinn des Verfassers klar verständlich ist.

Damit habe ich nun alles erledigt, was ich zur Geschichte des Alten Testaments bemerken wollte. Wir können daraus leicht entnehmen, daß es vor der Zeit der Makkabäer noch keinen Kanon der Heiligen Bücher gegeben hat[1]), sondern daß die Bücher, die wir nunmehr besitzen, zur Zeit des zweiten Tempels von den Pharisäern, die auch die Gebetsformeln eingeführt haben, aus vielen andern ausgewählt und bloß nach ihrer Entscheidung in den Kanon aufgenommen worden sind. Wer also die Autorität der Heiligen Schrift beweisen will, der muß die Autorität jedes einzelnen Buches dartun, und es genügt nicht, die Göttlichkeit eines Buches glaubhaft zu machen, um daraus auf alle zu schließen; man müßte denn gerade

---

[1]) Anmerkung. Die sog. große Synagoge nahm ihren Anfang, erst nachdem Asien von den Macedoniern unterjocht war. Wenn aber Maimonides, R. Abraham ben David und andere behaupten, die Vorsteher dieser Versammlung seien Esra, Daniel, Nehemia, Haggai, Sacharja usw. gewesen, so ist das eine lächerliche Erfindung, die sich auf keine andere Grundlage stützt als auf die Tradition der Rabbinen, welche überliefern, das Perserreich habe bloß 34 Jahre und nicht länger bestanden. Nur so können sie es beweisen, daß die Beschlüsse dieser großen Synagoge oder Synode, die sich bloß aus Pharisäern zusammensetzte, von den Propheten überkommen seien, die sie ihrerseits wieder von anderen Propheten empfangen hätten und so fort bis auf Moses, der sie unmittelbar von Gott empfangen und sie den Späteren mündlich, nicht schriftlich überliefert habe. Aber mögen die Pharisäer dies immerhin mit ihrer gewohnten Hartnäckigkeit glauben, die Einsichtigen, welche die Ursachen der Versammlungen und Synoden und zugleich die Streitigkeiten der Pharisäer und Sadducäer kennen, werden leicht die Ursache der Einberufung jener großen Synagoge oder Versammlung vermuten können. Das eine ist sicher, daß bei jener Versammlung keine Propheten zugegen waren, und daß die Beschlüsse der Pharisäer, die man Überlieferungen nennt, ihre Autorität durch eben diese Versammlung erhalten haben.

[Ed. pr. 136. Vloten A 513, B 86. Bruder §§ 42—44.]

behaupten, die Versammlung der Pharisäer hätte bei der Auswahl der Bücher nicht irren können, was wohl nie jemand beweisen wird. Der Grund aber, der mich zu der Annahme zwingt, daß bloß die Pharisäer die Bücher des Alten Testaments ausgewählt und zum Kanon der Heiligen Schriften zusammengestellt haben, liegt darin, daß im Buche Daniel, letztes Kap., V. 2 die Auferstehung der Toten verkündet wird, die von den Sadducäern geleugnet wird; ferner darin, daß die Pharisäer selbst es im Talmud deutlich sagen. Im Traktat Sabbath, Kap. 2, fol. 20, S. 2 heißt es nämlich: אמר רבי יהודה משמיה דבר בקשו חכמים לגנוז ספר קהלה מפני שר בריו סותרין דברי תורה ומפני מה לא גנזוהו מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורת „*R. Jehuda, genannt Rabi, sagte: Die Weisen trachteten das Buch des Predigers zu verbergen, weil seine Worte den Worten des Gesetzes* (d. h. dem Buche des Gesetzes Mosis) *widersprächen. Warum haben sie es aber nicht verborgen? Weil es entsprechend dem Gesetz beginnt und entsprechend dem Gesetze schließt*“. Und bald darauf: ואף ספר משלי בקשו לגנוז „*und auch das Buch der Sprüche trachteten sie zu verbergen usw.*“ und endlich in demselben Traktat, Kap. 1, fol. 13, S. 2: ברם זכור אותו האיש לטוב נחניה בן הזקיה שכו שאלמלא האו זגנז ספר יחנקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה „*wahrlich, jener Mann werde zum Guten genannt, der Nehemia heißt, Sohn des Hiskia; denn wenn er nicht gewesen wäre, so wäre das Buch Hesekiels verborgen geblieben, weil seine Worte den Worten des Gesetzes widersprachen usw.*“ Daraus geht ganz klar hervor, daß die Gesetzeskundigen darüber Rat gepflogen haben, welche Bücher als heilig aufzunehmen und welche auszuschließen seien. Wer über die Autorität aller Bücher Gewißheit haben will, der muß von neuem darüber sich beraten und über jedes einzelne Rechenschaft fordern.

Es wäre nun an der Zeit, auch die Bücher des Neuen Testaments auf die gleiche Weise zu untersuchen. Da ich aber höre, daß dies bereits von sehr gelehrten und vor allem sehr sprachkundigen Männern

[Ed. pr. 136. Vloten A 513–514, B 86. Bruder §§ 44—48.]

geschehen ist, und weil auch meine Kenntnis der griechischen Sprache nicht genügend ist, daß ich es wagen dürfte, dieses Geschäft zu unternehmen, und endlich weil wir diejenigen Bücher, die in hebräischer Sprache geschrieben waren, nicht mehr in der Ursprache besitzen, so will ich lieber von dieser Arbeit abstehen. Trotzdem glaube ich etwas bemerken zu sollen, was für meine Aufgabe von Wichtigkeit ist. Darüber im folgenden.

[Ed. pr. 136—137. Vloten A 514, B 86—87. Bruder § 48.]

Elftes Kapitel.

Es wird untersucht, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propheten oder als Lehrer geschrieben haben. Ferner wird das Amt der Apostel dargestellt.

Niemand, der das Neue Testament liest, kann bezweifeln, daß die Apostel Propheten waren. Da aber die Propheten nicht immer auf Grund einer Offenbarung sprachen, sondern nur sehr selten, wie ich Ende des 1. Kap. gezeigt habe, so kann man zweifelhaft sein, ob die Apostel ihre Briefe auf Grund einer Offenbarung und auf ausdrücklichen Befehl wie Moses, Jeremias und andere, oder ob sie sie nur als gewöhnliche Menschen oder Lehrer geschrieben haben; zumal da Paulus im 1. Brief an die Korinther, Kap. 14, V. 6 zwei Arten der Predigt unterscheidet, die Predigt aus Offenbarung und die Predigt aus Erkenntnis. Darum, meine ich, ist es zweifelhaft, ob sie in ihren Briefen prophezeien oder lehren. Wollen wir auf ihren Stil achten, so werden wir ihn von dem Stil der Prophetie ganz verschieden finden. Den Propheten war es ganz geläufig, stets zu bezeugen, daß sie auf Gottes Gebot redeten: „*so sagt Gott*", „*so spricht der Gott der Heerscharen*", „*Gebot Gottes*" usw. Dies hatte, wie es scheint, nicht nur bei den öffentlichen Reden der Propheten statt, sondern auch bei ihren Briefen, soweit sie Offenbarungen enthielten, wie das Schreiben des Elias an Joram zeigt (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 21, V. 12), das mit den Worten beginnt: כה אָמַר יְהוָה „*so spricht Gott*". In den

[Ed. pr. 137. Vloten A 514—515, B 87. Bruder §§ 1—2.]

Briefen der Apostel lesen wir nichts dergleichen, im Gegenteil spricht Paulus im 1. Brief an die Korinther, Kap. 7, V. 40 nach seiner eigenen Meinung. Ja an sehr vielen Stellen begegnen wir in der Ausdrucksweise einem schwankenden und verwirrten Geiste; so (Brief an die Römer, Kap. 3, V. 28): „*So urteilen wir nun usw.*“[1]) und (Kap. 8, V. 18): „*Denn ich halte dafür*“ und vieles derart. Außer diesen finden sich noch andere Redewendungen, die weit entfernt sind von der prophetischen Autorität: „*Solches sage ich aber als ein Schwacher und nicht auf Geheiß*“ (s. 1. Brief an die Korinther, Kap. 7, V. 6), „*Ich gebe meinen Rat als ein Mann, der gläubig ist durch die Gnade Gottes*“ (s. ebend. Kap. 7, V. 25) und so noch vieles andere. Es ist noch zu bemerken, daß Paulus, wenn er in dem vorgenannten Kapitel sagt, er habe einen Befehl oder einen Auftrag von Gott oder er habe ihn nicht, darunter nicht einen Befehl oder Auftrag versteht, den Gott ihm offenbart, sondern bloß die Lehren, die Christus auf dem Berge seinen Jüngern gegeben hat. Achten wir außerdem auf die Art, in der die Apostel in diesen Briefen

---

[1]) *Λογίζομαι* übersetzen die Ausleger dieser Stelle „*ich schließe*“ und sie behaupten, Paulus gebrauche es wie *συλλογίζομαι*, obwohl doch *λογίζομαι* bei den Griechen dasselbe bedeutet wie bei den Hebräern חָשַׁב *rechnen*, *denken*, *meinen*, in welcher Bedeutung es mit dem syrischen Texte vollständig übereinstimmt. Denn die syrische Übersetzung (wenn es wirklich eine Übersetzung ist, was zweifelhaft erscheint, da wir doch weder den Übersetzer kennen noch die Zeit, in der sie veröffentlicht wurde, und da die Muttersprache der Apostel keine andere war als eben das Syrische) übersetzt den Text des Paulus so ܡܬܪܓܝܢܢ ܗܟܝܠ (methraghenan hochil), was Tremellius sehr gut erklärt „*wir urteilen also*“. Denn das Wort ܪܓܝܢ (reghjon), aus dem dieses Verbum gebildet wird, bedeutet *Urteil*; denn ܪܓܝܢܐ (reghjono) (im Hebräischen רעוא rahava) ist *Wille*; ܡܬܪܓܝܢܢ also „*wir wollen*“ oder „*wir urteilen*“.

[Ed. pr. 137—138. Vloten A 515, B 87. Bruder §§ 3—4.]

die Lehre des Evangeliums überliefern, so werden wir auch einen großen Unterschied gegen die Art der Propheten finden. Denn die Apostel stützen sich überall auf Schlußfolgerungen, so daß ihre Briefe nicht die Form der Prophezeiung, sondern der Disputation zu haben scheinen. Die Prophezeiungen hingegen enthalten bloße Lehren und Befehle, weil in ihnen Gott redend eingeführt wird, der ja nicht folgert, sondern aus der unumschränkten Herrschaft seiner Natur entscheidet, und weil es sich auch mit der Autorität des Propheten nicht verträgt, sich auf Vernunftschlüsse zu berufen. Denn wer seine Lehren durch die Vernunft begründen will, der unterwirft sie damit dem freien Urteil eines jeden. Dies scheint auch Paulus, indem er sich auf Folgerungen stützt, wirklich getan zu haben; denn im 1. Brief an die Korinther, Kap. 10, V. 15 sagt er: „*Als mit Klugen rede ich; richtet ihr, was ich sage.*“ Schließlich liegt ein Grund noch darin, daß die Propheten ihre Offenbarungen nicht kraft der natürlichen Erleuchtung, also durch Vernunftschlüsse, empfangen haben, wie ich im 1. Kap. zeigte.

Nun gibt es allerdings auch in den fünf Büchern Mose gewisse Stellen, die auf einer Schlußfolgerung zu beruhen scheinen; bei genauerer Betrachtung aber wird man finden, daß sie keineswegs als zwingende Beweisgründe genommen werden dürfen. Wenn z. B. Moses im 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 27 zu den Israeliten gesagt hat: „*Wenn ihr schon, dieweil ich noch mit euch lebe, aufrührerisch gewesen seid wider Gott, um wie viel mehr, wenn ich tot sein werde*“, so ist das keineswegs so zu verstehen, als wolle Moses die Israeliten durch Gründe überzeugen, daß sie nach seinem Tode notwendig vom wahren Gottesdienst abfallen würden. Der Beweisgrund wäre falsch, wie man auch aus der Schrift selbst zeigen könnte, denn die Israeliten sind zu Lebzeiten Josuas und der Ältesten standhaft geblieben und später ebenfalls zu Lebzeiten Samuels, Davids, Salomos usw. Jene Worte des Moses sind daher bloß eine Moralpredigt, in der er den künftigen Abfall des Volkes rhetorisch vorher-

[Ed. pr. 138. Vloten A 515—516, B 88. Bruder §§ 4—6.]

sagte, so wie er sich ihn allzu lebhaft vorstellen konnte. Der Grund aber, warum ich nicht annehme, Moses habe diese Worte nur aus sich gesprochen, um dem Volk seine Weissagung wahrscheinlich zu machen, und nicht als Prophet auf Grund einer Offenbarung, dieser Grund liegt darin, daß V. 21 dess. Kap. berichtet wird, Gott habe Moses eben dies mit anderen Worten offenbart, wobei es doch sicher nicht nötig war, ihm durch Wahrscheinlichkeitsgründe über die Weissagung und den Ratschluß Gottes Gewißheit zu geben; dagegen war es notwendig, daß er sich diese Weissagung in seinem Vorstellungsvermögen lebhaft vergegenwärtigte, wie ich Kap. 1 gezeigt habe, und dies konnte am besten dadurch geschehen, daß er sich die gegenwärtige Halsstarrigkeit des Volkes, die er oft erfahren hatte, als zukünftig vorstellte. Auf diese Art sind alle Beweisgründe zu verstehen, die sich in den fünf Büchern Mose finden; sie sind nicht der Vorratskammer der Vernunft entnommen, sondern bloß Redeweisen, durch die Moses die Ratschlüsse Gottes wirksamer zum Ausdruck brachte und lebhafter sich vorstellte.

Trotzdem will ich nicht schlechthin in Abrede stellen, daß die Propheten sich bei der Offenbarung auch auf Beweisgründe berufen durften; ich behaupte nur, daß sich die Erkenntnis, die sie von der offenbarten Sache haben, um so mehr der natürlichen Erkenntnis nähert, je mehr sie sich der regelrechten Beweisführung bedienen, und daß sich gerade die übernatürliche Erkenntnis der Propheten am besten daran erkennen läßt, daß sie reine Lehren, Ratschlüsse oder Urteile verkünden; Moses, der größte Prophet, hat sich darum niemals der regelrechten Beweisführung bedient. Dagegen gebe ich keineswegs zu, daß die langen Darlegungen und Beweisführungen des Paulus, wie sie sich im Römerbrief finden, auf übernatürliche Offenbarung zurückgehen. Die Art der Rede und der Darlegung in den Briefen der Apostel zeigt ganz klar, daß sie nicht nach einer Offenbarung oder auf göttliches Geheiß geschrieben sind, sondern bloß

nach ihrem natürlichen Urteil, und daß sie nichts weiter enthalten als brüderliche Ermahnungen mit höflichen Wendungen (wie sie sicherlich mit der Autorität des Propheten ganz unverträglich sind); so etwa jene Entschuldigung des Paulus im Brief an die Römer, Kap. 15, V. 15: „*Ich habe euch ein wenig zu kühn geschrieben, ihr Brüder.*" Wir können das zudem auch daraus schließen, daß wir nirgends lesen, den Aposteln sei befohlen worden, zu schreiben; es wird ihnen bloß befohlen zu predigen, wohin sie kommen, und ihre Worte durch Zeichen zu bekräftigen. Denn ihre Gegenwart und ihre Zeichen waren unbedingt erforderlich, um die Heiden zur Religion zu bekehren oder sie darin zu bestärken, wie Paulus selbst im Brief an die Römer, Kap. 1, V. 11 ausdrücklich sagt: „*Denn mich verlanget sehr euch zu sehen, auf daß ich euch mitteile die Gabe des Geistes, damit ihr gestärkt werdet.*"

Hier könnte man nun den Einwand erheben, auf dieselbe Weise ließe sich auch schließen, die Apostel hätten auch nicht als Propheten gepredigt; denn wenn sie hierhin und dorthin gingen, um zu predigen, so taten sie es nicht auf ein ausdrückliches Geheiß wie seiner Zeit die Propheten. Wir lesen im Alten Testament, daß Jonas nach Niniveh ging, um zu predigen, und zugleich, daß er ausdrücklich dorthin gesandt und daß ihm offenbart worden war, was er dort predigen sollte. So wird auch von Moses ausführlich berichtet, daß er als Gesandter Gottes nach Ägypten gezogen sei, und zugleich, was er dem Volke Israel und dem König Pharao zu sagen und welche Zeichen er zur Beglaubigung vor ihnen zu verrichten habe. Jesajas, Jeremias und Hesekiel erhalten ausdrücklich den Befehl, den Israeliten zu predigen. Und endlich haben die Propheten nichts gepredigt, von dem die Schrift nicht bezeugte, daß sie es von Gott vernommen hätten. Von den Aposteln dagegen lesen wir, von sehr wenigen Stellen abgesehen, nichts dergleichen im Neuen Testament, wenn sie dahin oder dorthin gegangen sind, um zu predigen. Im Gegen-

[Ed. pr. 139—140. Vloten A 517, B 89. Bruder §§ 8—10.]

teil finden wir manche ausdrückliche Anzeichen dafür, daß die Apostel sich die Orte, wo sie predigen wollten, nach eigenem Ermessen ausgesucht haben; so jener bis zur Entzweiung führende Streit zwischen Paulus und Barnabas, worüber man Apostelgeschichte, Kap. 15, V. 37, 38 ff. lese. Ebenso auch, daß sie manchmal sich vergebens vorgenommen haben, irgendwohin zu gehen, wie gerade Paulus im Brief an die Römer, Kap. 1, V. 13 bezeugt: „*In diesen Zeiten habe ich oft zu euch kommen wollen und bin verhindert worden*“; ferner Kap. 15, V. 22: „*Darum bin ich auch vielmal verhindert worden, zu euch zu kommen*“, und endlich im 1. Brief an die Korinther, letztes Kap., V. 12: „*Den Bruder Apollo aber habe ich sehr viel ermahnt, daß er zu euch käme mit den Brüdern, und es war allerdings sein Wille nicht, daß er zu euch käme; wenn es ihm aber gelegen sein wird usw.*“ Aus dieser Ausdrucksweise also und aus dem Streit der Apostel ebenso wie aus dem Umstand, daß die Schrift niemals von ihnen bezeugt, wenn sie zum Predigen irgendwohin gehen, daß sie es auf Gottes Geheiß tun, wie es immer bei den alten Propheten geschieht, daraus hätte ich den Schluß ziehen sollen, die Apostel hätten nur als Lehrer und nicht ebenfalls als Propheten gepredigt. Diese Frage ist jedoch leicht zu lösen, sobald man auf den Unterschied zwischen der Berufung der Apostel und der Berufung der Propheten des Alten Testamentes achtet. Diese waren nämlich nicht berufen, allen Völkern zu predigen und zu prophezeien, sondern nur einigen besonderen, und darum war für jeden Fall ein ausdrücklicher und besonderer Auftrag erforderlich. Dagegen die Apostel waren berufen, allen ohne Ausnahme zu predigen und alle zur Religion zu bekehren. Wohin sie also gingen, führten sie den Auftrag Christi aus, und es war nicht nötig, ihnen vorher zu offenbaren, was sie predigen sollten; waren sie doch Jünger Christi, zu denen er selbst gesagt hatte: „*Wenn sie euch aber überantworten, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben*

[Ed. pr. 140. Vloten A 517—518; B 89—90. Bruder §§ 10—11.]

werden, was ihr reden sollt usw.“ (s. Matthäus, Kap. 10, V. 19, 20).

Ich komme also zu dem Schluß, daß die Apostel nur dasjenige aus besonderer Offenbarung hatten, was sie mündlich predigten und zugleich durch Zeichen bekräftigten (s. das im Anfang des 2. Kap. Ausgeführte), was sie aber einfach, ohne Zeichen als Bestätigung, sei es schriftlich sei es mündlich, lehrten, das haben sie auf Grund ihrer (natürlichen) Erkenntnis gesagt oder geschrieben; s. hierüber den 1. Brief an die Korinther, Kap. 14, V. 6. Dem steht nicht im Wege, daß alle Briefe mit der Bestätigung des Apostelamtes anheben, denn wie ich gleich zeigen werde, war den Aposteln nicht nur die Fähigkeit des Prophezeiens, sondern auch die Autorität zu lehren verliehen. In diesem Sinne gebe ich zu, daß sie ihre Briefe als Apostel geschrieben haben, und daß darum ein jeder mit der Bestätigung seines Apostelamts anhebt. Vielleicht aber haben sie, um sich den Sinn des Lesers leichter zu gewinnen und ihn zur Aufmerksamkeit zu veranlassen, vor allem bezeugen wollen, daß sie diejenigen seien, die allen Gläubigen von ihren Predigten her wohl bekannt waren, und die durch klare Zeugnisse bewiesen hatten, daß sie die wahre Religion und den Weg des Heiles lehrten. Denn was ich in diesen Briefen über die Berufung der Apostel und über den heiligen und göttlichen Geist, den sie besaßen, gesagt finde, das, finde ich, bezieht sich auf die von ihnen gehaltenen Predigten, mit Ausnahme von wenigen Stellen, an denen Geist Gottes und Heiliger Geist für einen gesunden, glückseligen, gottgeweihten usw. Geist gebraucht wird (worüber ich im 1. Kap. gesprochen habe). Paulus sagt z. B. im 1. Brief an die Korinther, Kap. 7, V. 40: „*Selig aber ist sie, wenn sie also bleibet, nach meiner Meinung; ich meine aber auch, daß der Geist Gottes in mir ist*“, und versteht dabei, wie der Zusammenhang zeigt, unter „*Geist Gottes*“ seinen eigenen Geist. Er meint nämlich: eine Witwe, die keinen zweiten Mann heiraten will, halte ich für glückselig nach

[Ed. pr. 141. Vloten A 518—519, B 90—91. Bruder §§ 11—13.]

meiner Meinung, der ich ehelos zu leben beschlossen habe und mich für glückselig halte. Derartige Stellen finden sich noch andere, die ich hier anzuführen für überflüssig erachte.

Muß man also annehmen, daß die Briefe der Apostel bloß von der natürlichen Erleuchtung diktiert sind, so ist nunmehr zu untersuchen, wie die Apostel auf Grund der natürlichen Erkenntnis Dinge lehren konnten, die gar nicht unter diese fallen. Besinnen wir uns aber auf das, was ich im 7. Kapitel dieses Traktats über die Schriftauslegung gesagt habe, so wird uns keine Schwierigkeit mehr bleiben. Denn wenn auch vieles in der Bibel eigentlich unsere Fassungskraft übersteigt, so können wir doch mit Sicherheit darüber reden, sobald wir nur solche Principien zulassen, die aus der Schrift selbst zu entnehmen sind. Auf die gleiche Weise konnten auch die Apostel aus den Dingen, die sie gesehen und gehört und endlich die sie durch Offenbarung vernommen hatten, vieles schließen und herleiten und es den Menschen, wenn sie wollten, lehren. Ferner fällt zwar die Religion, wie sie von den Aposteln gepredigt wurde, indem sie ganz einfach die Geschichte Christi erzählten, nicht in das Bereich der Vernunft; ihr Inhalt aber, der in der Hauptsache wie die ganze Lehre Christi[1]) aus Lehren der Moral besteht, kann von jedermann vermöge der natürlichen Erleuchtung angenommen werden. Endlich brauchten die Apostel gar keine übernatürliche Erleuchtung, um die Religion, die sie zuvor durch Zeichen bekräftigt hatten, der allgemeinen Fassungskraft der Menschen so anzupassen, daß jeder sie leicht von ganzem Herzen annahm; und ebensowenig brauchten sie die übernatürliche Erleuchtung, um die Menschen darin zu ermahnen. Dies ist auch die Absicht der Briefe; sie sollten die Menschen auf

[1]) Anmerkung. Das nämlich, was Jesus Christus auf dem Berge gelehrt hatte und von dem Matthäus Kap. 5 ff. berichtet.

[Ed. pr. 141—142. Vloten A 519—520, B 91. Bruder §§ 13—16.]

solche Weise belehren und ermahnen, wie sie jeder Apostel für die geeignetste hielt, sie in der Religion zu bestärken. Dabei ist zu bemerken, daß die Apostel nicht nur, wie eben gesagt, die Gabe erhalten hatten, die Geschichte Christi als Propheten zu predigen, indem sie sie durch Zeichen bekräftigten, sondern außerdem auch die Autorität, die Menschen auf solche Weise zu belehren und zu ermahnen, wie sie jeder für die geeignetste hielt. Auf diese doppelte Gabe weist Paulus im 2. Brief an Timotheus, Kap. 1, V. 11 ganz klar hin: „*Zu welchem ich gesetzt bin ein Herold und Apostel und Lehrer der Heiden;*" ferner im 1. Brief an Timotheus, Kap. 2, V. 7: „*Dazu ich gesetzt bin ein Herold und Apostel (ich sage die Wahrheit durch Christus und lüge nicht), ein Lehrer der Heiden im Glauben (!) und in der Wahrheit.*" Mit diesen Worten also weist er ganz klar auf die Bestätigung in beiden Ämtern hin, im Apostelamt und im Lehramt. Die Autorität dagegen zu ermahnen, wen und wann er wollte, bezeichnet er im Brief an Philemon, V. 8 mit folgenden Worten: „*Wiewohl ich habe große Freiheit in Christo, dir zu gebieten, was dir ziemet, dennoch usw.*", wobei zu bemerken ist, daß Paulus sicherlich nicht Gottes Befehl in eine Bitte hätte umwandeln dürfen, wenn er das, was er dem Philemon zu befehlen hatte, als Prophet von Gott vernommen hätte und als Prophet hätte befehlen müssen. Man muß es also notwendig dahin verstehen, daß er von der Freiheit zu ermahnen redet, die ihm als Lehrer und nicht als Propheten zustand.

Trotzdem würde sich daraus noch nicht klar ergeben, daß die Apostel die Art und Weise der Belehrung, die jeder für die beste hielt, auswählen konnten, sondern nur, daß sie auf Grund ihres Apostelamtes nicht bloß Propheten, sondern auch Lehrer waren, wollten wir nicht die Vernunft zu Hülfe rufen, die uns offenbar zeigt, daß, wer die Autorität zu lehren besitzt, auch die Autorität hat, sich nach seinem Ermessen auch die Art und Weise der Belehrung auszusuchen. Es wird genügen, wenn ich die ganze Sache aus der Schrift allein beweise. Aus ihr

[Ed. pr. 142—143. Vloten A 520, B 92. Bruder §§ 16—19.]

geht nämlich klar hervor, daß jeder Apostel sich seine besondere Weise ausgewählt hat, und zwar folgt das aus den Worten des Paulus im Brief an die Römer, Kap. 15, V. 20: „*sonderlich beflissen zu predigen, wo Christi Name nicht angerufen wurde, damit ich nicht auf fremden Grund bauete.*“ Wenn alle dieselbe Weise der Belehrung hatten und alle die christliche Religion auf demselben Grunde bauten, so hätte sicherlich Paulus den Grund eines anderen Apostels nicht fremden Grund nennen können; denn dann war es ja derselbe wie der seinige. Da er ihn aber fremd nennt, so muß man notwendig schließen, daß jeder die Religion auf anderer Grundlage aufgebaut hat, und daß es den Aposteln in ihrem Lehramt gerade so ging wie den anderen Lehrern, die eine eigene Lehrmethode haben und darum immer lieber solche lehren wollen, die ganz ungebildet sind und in den Sprachen oder Wissenschaften, selbst in den mathematischen, deren Wahrheit über den Zweifel erhaben ist, noch von niemandem Unterricht empfangen haben.

Wenn wir sodann die Briefe selbst aufmerksam durchgehen, werden wir finden, daß die Apostel zwar in der Religion selbst miteinander übereinstimmen, in deren Grundlagen aber sehr voneinander abweichen. Paulus lehrt, um die Menschen in der Religion zu bestärken und ihnen zu zeigen, daß das Heil allein von der Gnade Gottes abhänge, niemand dürfe sich seiner Werke, sondern allein seines Glaubens rühmen und niemand werde aus den Werken gerechtfertigt (s. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 27 und 28) und sodann seine ganze Lehre von der Vorherbestimmung. Jacobus dagegen lehrt in seinem Briefe, daß der Mensch aus den Werken gerechtfertigt werde und nicht bloß aus dem Glauben (s. seinen Brief, Kap. 2, V. 24), und er faßt die ganze Lehre der Religion mit Beiseitelassung aller jener Erörterungen des Paulus in nur Wenigem zusammen.

Endlich sind ohne Zweifel daraus, daß die Apostel die Religion auf verschiedenen Grundlagen aufgebaut haben, viele Streitigkeiten und Spaltungen ent-

[Ed. pr. 143. Vloten A 520—521, B 92—93. Bruder §§ 19—22.]

standen, denen die Kirche schon von den Zeiten der Apostel an unablässig unterworfen war und sicherlich auch für alle Zeiten unterworfen sein wird, bis man endlich einmal die Religion von den philosophischen Spekulationen trennt und auf die wenigen und einfachen Lehren zurückführt, die Christus den Seinen gegeben hat. Den Aposteln war dies nicht möglich, denn noch war das Evangelium den Menschen unbekannt, und darum haben sie, um nicht die Leute durch die Neuheit ihrer Lehre abzuschrecken, diese soweit als möglich dem Geist ihrer Zeitgenossen angepaßt (s. 1. Brief an die Korinther, Kap. 1, V. 19, 20 ff.) und auf Grundlagen aufgebaut, die in der damaligen Zeit allgemein bekannt und anerkannt waren. Darum hat keiner von den Aposteln mehr philosophiert als Paulus, der berufen war, den Heiden zu predigen. Die übrigen hingegen, die den Juden predigten, welche die Philosophie geringschätzten, haben sich ihrem Geiste angepaßt (s. hierüber Brief an die Galater, Kap. 2, V. 11 ff.) und die Religion frei von allen philosophischen Spekulationen gelehrt.

Glücklich fürwahr wäre unsere Zeit, wenn wir sie von allem Aberglauben befreit sehen könnten.

[Ed. pr. 143—144. Vloten A 521—522, B 93. Bruder §§ 22—24.]

Zwölftes Kapitel.

Von der wahren Urschrift des göttlichen Gesetzes und in welchem Sinne die Schrift Heilige Schrift und in welchem sie Gottes Wort heißt; endlich wird gezeigt, daß sie, sofern sie das Wort Gottes enthält, unverderbt auf uns gekommen ist.

Wer die Bibel, so wie sie ist, als einen Brief betrachtet, den Gott den Menschen vom Himmel gesandt hat, der wird ohne Zweifel Klage erheben, ich habe ein Verbrechen wider den Heiligen Geist begangen, weil ich das Wort Gottes für fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und widerspruchsvoll erkläre und behaupte, daß wir nur Fragmente davon besitzen und daß die Urschrift des Bundes, den Gott mit den Juden geschlossen hat, verloren gegangen ist. Wollten sie aber die Sache nur gehörig erwägen, so würde ohne Zweifel ihre Klage verstummen. Denn die Vernunft selbst ebenso wie die Aussprüche der Propheten und Apostel verkünden es offen, daß das ewige Wort und der ewige Bund Gottes und die wahre Religion den Herzen der Menschen, d. h. dem menschlichen Geiste von Gott her eingeschrieben und daß dies die wahre Urschrift Gottes ist, die er mit seinem Siegel, nämlich mit der Idee seiner als dem Bilde seiner Göttlichkeit bezeichnet hat.

Den ersten Juden ist die Religion schriftlich als Gesetz übergeben worden, weil sie damals noch wie Kinder behandelt wurden. Aber Moses (5. Buch Mose,

[Ed. pr. 144. Vloten A 522, B 93—94. Bruder §§ 1—3.]

Kap. 30, V. 6) und Jeremias (Kap. 31, V. 33) verkünden ihnen eine künftige Zeit, in der Gott sein Gesetz ihnen ins Herz schreiben werde. So kam es bloß den Juden seinerzeit und vor allem den Sadducäern zu, für das auf den Tafeln geschriebene Gesetz zu streiten; keineswegs ziemt es aber denen, die es ihrem Geiste eingeschrieben besitzen. Wer dies im Auge haben will, wird in dem oben Gesagten nichts finden, das mit dem Wort Gottes oder der wahren Religion und mit dem Glauben im Widerstreit wäre oder das ihn schwächen könnte; vielmehr wird er finden, daß ich im Gegenteil den Glauben stärke, wie ich schon am Schlusse des 10. Kapitels gezeigt habe. Wäre es nicht der Fall, so hätte ich mich entschlossen, völlig darüber zu schweigen, ja, ich hätte, um allen Schwierigkeiten zu entgehen, gerne zugegeben, daß in der Schrift die tiefsten Geheimnisse verborgen lägen. Weil aber daraus ein unerträglicher Aberglaube hervorgegangen ist und mit ihm andere höchst verderbliche Übelstände, über die ich in der Einleitung zu Kap. 7 gesprochen habe, so habe ich mich dieser Aufgabe nicht entziehen zu dürfen geglaubt, um so mehr, da die Religion keine abergläubische Ausschmückung nötig hat und ihr nur von ihrem Glanze genommen wird, wenn man sie mit dergleichen Erfindungen ausschmückt.

Dagegen wird man sagen: Das göttliche Gesetz mag immerhin den Herzen eingeschrieben sein, so ist doch die Schrift nichtsdestoweniger das Wort Gottes, und man darf darum von der Schrift so wenig wie vom Wort Gottes sagen, daß sie verstümmelt und verderbt sei. Ich fürchte aber im Gegenteil, daß man zu heilig sein will und dabei die Religion in Aberglauben verwandelt, ja, daß man anfängt, Zeichen und Bilder, nämlich das Papier und die Tinte, statt Gottes Wort zu verehren. Das eine weiß ich, daß ich nichts gesagt habe, was der Schrift oder des Gotteswortes nicht würdig wäre, denn ich habe nichts behauptet, das ich nicht mit den augenscheinlichsten Gründen als wahr bewiesen habe. Darum kann ich auch mit

[Ed. pr. 145. Vloten A 522—523, B 94. Bruder §§ 3—6.]

Bestimmtheit es aussprechen, daß ich nichts gesagt habe, was gottlos wäre oder nach Gottlosigkeit aussähe. Ich gestehe, daß Menschen von weltlicher Gesinnung, denen die Religion zur Last ist, daraus die Freiheit zu sündigen herleiten können und ohne irgend welchen Grund, bloß um ihrer Lust zu frönen, daraus schließen, die Schrift sei durch und durch fehlerhaft und gefälscht und infolgedessen ohne jede Autorität. Dergleichen aber zu verhindern ist nicht möglich, nach jenem bekannten Worte: es kann nichts so richtig gesagt werden, daß es sich nicht durch üble Deutung ins Schlechte verkehren ließe. Wer seinen Lüsten frönen will, kann schon leicht irgend einen Grund dafür finden, und seinerzeit waren auch diejenigen, die die Originale selbst, die Bundeslade, ja die Propheten und Apostel gehabt haben, nicht besser noch gehorsamer. Alle, Juden wie Heiden, waren immer die gleichen, und die Tugend ist zu allen Zeiten höchst selten gewesen. Um aber jedes Bedenken zu beseitigen, muß ich an dieser Stelle noch zeigen, in welchem Sinne die Schrift und jedes stumme Ding überhaupt heilig und göttlich genannt werden kann; sodann was das Wort Gottes in Wahrheit ist und daß es nicht in einer bestimmten Anzahl von Büchern besteht, und endlich, daß die Schrift, soweit sie das zum Gehorsam und zum Heile Nötige lehrt, nicht verfälscht werden kann. Denn danach wird jeder leicht urteilen können, daß ich nichts gegen Gottes Wort gesagt und daß ich der Gottlosigkeit keinen Raum gewährt habe.

Heilig und göttlich nennt man alles, was zur Übung der Frömmigkeit und Religion bestimmt ist, und nur so lange wird es heilig sein, als die Menschen es in religiösem Sinne gebrauchen. Hören sie auf, fromm zu sein, so hört es damit auch auf, heilig zu sein. Wird es zu gottlosen Zwecken bestimmt, so wird eben das, was zuvor heilig war, nunmehr unrein und gemein. So wurde z. B. ein bestimmter Ort vom Erzvater Jakob בֵּית אֵל „*Haus Gottes*“ genannt, weil er dort Gott verehrte, der sich ihm an jener

[Ed. pr. 145—146. Vloten A 523, B 94—95. Bruder §§ 6—10.]

Stelle offenbart hatte. Dagegen wurde von den Propheten derselbe Ort בֵּית אָוֶן „*Haus der Ungerechtigkeit*“ genannt (s. Amos, Kap. 5, V. 5 und Hosea, Kap. 10, V. 5), weil die Israeliten dort durch Jerobeams Einrichtung den Götzen zu opfern pflegten. Ein anderes Beispiel zeigt die Sache so klar wie möglich. Worte erhalten ihre bestimmte Bedeutung bloß aus dem Gebrauch. Werden sie nach ihrem Gebrauch so gesetzt, daß sie den Leser zur Verehrung stimmen, so werden diese Worte heilig sein und ebenso auch das Buch, das die Worte in solcher Zusammensetzung enthält. Wenn aber später der Gebrauch sich so weit verliert, daß die Worte keine Bedeutung mehr haben, oder wenn man das Buch ganz und gar vernachlässigt, aus böser Absicht oder weil man es nicht mehr nötig hat, dann haben auch die Worte und das Buch keine Bedeutung und keine Heiligkeit mehr. Wenn endlich die Worte anders gestellt werden, oder ein Sprachgebrauch zur Herrschaft kommt, der ihnen entgegengesetzte Bedeutung gibt, dann werden Worte und Buch, die vorher heilig waren, unrein und gemein. Es folgt daraus, daß nichts unabhängig von der Gesinnung, sondern nur in Beziehung auf sie heilig oder unrein oder gemein ist.

Das geht auch ganz offenbar aus vielen Schriftstellen hervor. Jeremias (um nur das eine oder andere anzuführen) sagt Kap. 7, V. 4, die Juden seiner Zeit hätten mit Unrecht den salomonischen Tempel Tempel Gottes genannt; denn, wie er im selben Kapitel fortfährt, der Name Gottes konnte jenem Tempel nur so lange eigen sein, wie er von Menschen besucht wurde, die Gott ehren und für die Gerechtigkeit einstehen; sobald er aber von Mördern, Räubern, Götzendienern und anderen Übeltätern besucht wird, sei er vielmehr eine Räuberhöhle. Was aus der Bundeslade geworden ist, berichtet die Bibel nicht, worüber ich mich oft gewundert habe. So viel ist gewiß, daß sie verloren gegangen oder mit dem Tempel verbrannt ist, und doch gab es nichts Heiligeres und Ehrwürdigeres bei den Hebräern.

[Ed. pr. 146—147. Vloten A 524, B 95—96. Bruder §§ 10—13.]

Aus diesem Grunde also ist auch die Schrift nur so lange heilig und ihre Reden sind nur so lange göttlich, als die Menschen dadurch zur Verehrung gegen Gott bestimmt werden. Wird sie aber von ihnen ganz und gar vernachlässigt wie einst bei den Juden, so ist sie nichts weiter als Papier und Tinte; sie wird von ihnen völlig entheiligt und dem Verderben anheimgegeben. Wird sie dann verderbt oder geht sie verloren, so sagt man mit Unrecht, das Wort Gottes werde verderbt oder gehe verloren; gerade so wie man zur Zeit des Jeremias mit Unrecht vom Tempel sagte, der Tempel Gottes sei in den Flammen untergegangen. Das sagt auch Jeremias vom Gesetze selbst. Er schilt nämlich die Gottlosen seiner Zeit mit diesen Worten: אֵיכָה תֹאמְרוּ חֲכָמִים אֲנַחְנוּ וְתוֹרַת יְהוָֹה אִתָּנוּ הלֹא לַשֶּׁקֶר עָשָׂה עֵט שֶׁקֶר סוֹפְרִים *„Wie möget ihr doch sagen, wir sind weise und das Gesetz Gottes ist mit uns? Wahrlich, umsonst ist es angeordnet, die Feder der Schreiber ist umsonst* (gemacht worden)"; d. h. mit Unrecht sagt ihr, daß ihr das Gesetz Gottes hättet, obschon die Schrift in eurem Besitz ist, nachdem ihr es zu nichte gemacht habt. So hat auch Moses, als er die ersten Tafeln zerbrach, keineswegs das Wort Gottes im Zorn von sich geschleudert und zerbrochen (denn wer könnte das von Moses und vom Wort Gottes denken), sondern bloß Steine. Freilich waren sie vordem heilig, denn auf sie war der Bund geschrieben, in dem sich die Juden zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet hatten; weil sie aber danach durch die Anbetung des Kalbes jenen Bund zu nichte gemacht hatten, wohnte ihnen gar keine Heiligkeit mehr inne. Aus demselben Grunde konnten auch die zweiten Tafeln mit der Lade verloren gehen.

Es ist also kein Wunder, wenn die ersten Originalschriften des Moses nicht mehr erhalten sind, und ebensowenig, wenn den Büchern, die wir noch besitzen, all das widerfahren konnte, wovon ich oben gesprochen habe. Hat doch sogar die wahre

[Ed. pr. 147. Vloten A 524—525. B 96. Bruder §§ 13—16.]

Urschrift des göttlichen Bundes, das Heiligste von allem, gänzlich verloren gehen können. Man höre also auf, mich der Gottlosigkeit zu beschuldigen, denn ich habe nichts gegen das Wort Gottes gesagt und es nicht entweiht. Vielmehr kehre man den Zorn, wenn man ehrlichen Zorn hegen darf, gegen die Alten, durch deren Schlechtigkeit die Lade Gottes, der Tempel, das Gesetz und alle Heiligtümer entheiligt und dem Verderben preisgegeben worden sind. Wer ferner nach jenem Wort des Apostels im 2. Brief an die Korinther, Kap. 3, V. 3 den Brief Gottes in sich hat, nicht mit Tinte, sondern im Geiste Gottes, und nicht auf Tafeln von Stein, sondern auf Tafeln von Fleisch ins Herz geschrieben, der möge aufhören, den Buchstaben anzubeten und sich um ihn so zu sorgen. Damit glaube ich genügend erklärt zu haben, in welchem Sinne die Schrift als heilig und göttlich zu gelten hat.

Nunmehr ist noch zu untersuchen, was eigentlich unter דְבַר יְהוָה (debar Jehovah) *Wort Gottes* zu verstehen ist. דָבָר (dabar) bedeutet *Wort, Rede, Befehl* und *Ding.* Aus welchen Gründen es im Hebräischen von einem Dinge heißt, es sei Gottes, und warum es auf Gott bezogen wird, habe ich im 1. Kap. gezeigt, und es ist danach leicht verständlich, was die Schrift mit Gottes Wort, Rede, Befehl und Ding meint. Ich brauche darum nicht alles an dieser Stelle zu wiederholen, auch nicht, was ich im 6. Kap. an dritter Stelle über die Wunder gesagt habe. Es genügt, bloß darauf hinzuweisen, um das, was ich hier darüber sagen will, besser verständlich zu machen. Tritt nämlich Wort Gottes prädikativ zu einem anderen Subjekt als Gott selbst, so bezeichnet es eigentlich jenes göttliche Gesetz, von dem ich im 4. Kap. gehandelt habe, d. h. die der ganzen Menschheit gemeinsame oder die allgemeine Religion. Man sehe hierüber Jesajas, Kap. 1, V. 10 ff., wo der Prophet die wahre Lebensweise lehrt, die nicht in Ceremonien, sondern in der Liebe und der Wahrhaftigkeit des

[Ed. pr. 147—148. Vloten A 525—526, B 96—97. Bruder §§ 16—19.]

Geistes besteht, und die er abwechselnd Gesetz und Wort Gottes nennt. Im bildlichen Sinne wird Wort Gottes für die Naturordnung und das Schicksal selbst gebraucht (weil dieses ja in Wirklichkeit vom ewigen Ratschluß der göttlichen Natur abhängt und aus ihm folgt), vor allem für den Teil der Naturordnung, den die Propheten voraussahen, weil sie eben die zukünftigen Ereignisse nicht nach ihren natürlichen Ursachen begriffen, sondern als Gottes Befehle und Ratschlüsse. Dann wird Wort Gottes gebraucht für jeden Ausspruch eines Propheten, soweit er ihn seiner besonderen Fähigkeit oder seiner Prophetengabe und nicht der allgemeinen natürlichen Erleuchtung verdankte, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Propheten sich Gott gewöhnlich als Gesetzgeber dachten, wie ich Kap. 4 gezeigt habe. Aus diesen drei Gründen wird die Schrift Gottes Wort genannt: weil sie die wahre Religion lehrt, deren ewiger Urheber Gott ist, weil sie die Weissagungen künftiger Ereignisse als die Ratschlüsse Gottes gibt, und endlich weil ihre wirklichen Verfasser in der Regel nicht vermöge der allgemeinen natürlichen Erleuchtung, sondern vermöge irgend einer ihnen eigenen Erleuchtung gelehrt und ihre Lehren als Aussprüche Gottes gegeben haben. Allerdings enthält die Schrift daneben vieles, was rein geschichtlich ist und mit der natürlichen Erleuchtung begriffen; ihren Namen aber hat sie von ihrem Hauptinhalt.

Daraus können wir leicht erkennen, in welchem Sinne Gott als der Urheber der Bibel zu verstehen ist: nur wegen der wahren Religion, die in ihr gelehrt wird, aber nicht etwa deshalb, weil er den Menschen eine bestimmte Anzahl von Büchern hätte übermitteln wollen. Ferner können wir danach verstehen, warum die Bibel in die Bücher des Alten und des Neuen Testaments zerfällt: darum nämlich, weil die Propheten vor der Ankunft Christi die Religion als Landesgesetz und kraft des zu Mose Zeiten geschlossenen Bundes zu predigen pflegten, während nach der Ankunft Christi die Apostel sie als allge-

[Ed. pr. 148—149. Vloten A 526, B 97—98. Bruder §§ 19—24.]

meines Gesetz und bloß kraft des Leidens Christi allen Menschen gepredigt haben. Der Grund der Unterscheidung beruht nicht auf einer Verschiedenheit der Lehre noch darauf, daß sie als Urschriften des Bundes zu gelten hätten, oder endlich, daß die allgemeine Religion, die die natürlichste ist, neu wäre, es sei denn in Hinsicht auf diejenigen Menschen, die sie noch nicht kannten. „*Es war in der Welt,*" sagt der Evangelist Johannes, Kap. 1, V. 10, „*und die Welt kannte es nicht.*" Selbst wenn wir also weniger Bücher vom Alten und vom Neuen Testament hätten, so würde uns doch das Wort Gottes (unter dem, wie gesagt, eigentlich die wahre Religion zu verstehen ist) nicht fehlen, ebensowenig wie wir glauben, daß es uns fehlt, weil wir viele andere vortreffliche Schriften nicht haben, wie das Buch des Gesetzes, das als Urschrift des Bundes sorgsam im Tempel aufbewahrt wurde, weiter das Buch der Kriege, die Jahrbücher und die vielen anderen, aus denen die uns erhaltenen Bücher des Alten Testaments ausgezogen und zusammengestellt sind.

Dies wird noch durch viele Gründe bestätigt:

1. sind die Bücher beider Testamente nicht auf ausdrücklichen Befehl zur gleichen Zeit für alle Jahrhunderte geschrieben worden, sondern nur gelegentlich für bestimmte Menschen, je nachdem es die Zeit und die besonderen Verhältnisse dieser Menschen erforderten, wie es die Berufung der Propheten (die berufen wurden, um die Gottlosen ihrer Zeit zu ermahnen) und wie es auch die Briefe der Apostel offenbar zeigen.

2. ist es ein anderes, die Schrift und den Sinn der Propheten, ein anderes aber, den Sinn Gottes, d. h. die Wahrheit der Sache selbst zu verstehen, wie es aus den Darlegungen des zweiten Kapitels über die Propheten hervorgeht. Daß dies auch von den Geschichten und Wundern gilt, habe ich Kap. 6 dargetan. Von den Stellen aber, die die wahre Religion und die wahre Tugend betreffen, kann man dies keineswegs sagen.

[Ed. pr. 149. Vloten A 527, B 98. Bruder §§ 24—27.]

3. sind die Bücher des Alten Testaments aus vielen ausgewählt und von einer Versammlung von Pharisäeren zusammengestellt und anerkannt worden, wie ich Kap. 10 gezeigt habe. Aber auch die Bücher des Neuen Testaments sind durch die Beschlüsse einiger Concilien zu einem Kanon zusammengefaßt worden, während andere, die vielen als heilig galten, durch den Beschluß der Concilien als unecht verworfen wurden. Nun setzten sich aber die Mitglieder dieser Concilien (sowohl der pharisäischen als der christlichen) nicht aus Propheten, sondern bloß aus Lehrern und Sachverständigen zusammen, und trotzdem muß man zugeben, daß sie bei ihrer Auswahl das Wort Gottes als Norm hatten. Sie mußten also, bevor sie alle Bücher anerkannten, notwendig Kenntnis vom Wort Gottes haben.

4. haben die Apostel nicht als Propheten, sondern (wie ich im vor. Kap. gesagt) als Lehrer geschrieben und die Art der Belehrung gewählt, die nach ihrem Urteil für die Schüler, die sie damals belehren wollten, die leichtere war. Daraus folgt, daß (wie ich auch am Ende des vor. Kap. geschlossen habe) vieles darin enthalten ist, was wir in Hinsicht auf die Religion entbehren können.

5. endlich gibt es im Neuen Testament vier Evangelisten. Wer wird aber glauben, daß Gott viermal die Geschichte Christi habe erzählen und den Menschen schriftlich mitteilen wollen? Allerdings ist in dem einen manches enthalten, was sich in dem anderen nicht findet, und häufig hilft der eine den anderen verstehen. Daraus darf man aber noch nicht schließen, daß man alles kennen müsse, was in den vieren berichtet wird, und daß Gott sie auserwählt habe, die Geschichte Christi zu schreiben, damit diese besser verstanden werde. Jeder von ihnen hat sein Evangelium an einem anderen Orte gepredigt und jeder hat es, so wie er es predigte, aufgeschrieben, ganz einfach mit der Absicht, die Geschichte Christi deutlich zu erzählen, aber nicht um die anderen zu erklären. Wenn sie auch zuweilen durch gegenseitige Verglei-

[Ed. pr. 150. Vloten A 527—528, B 98—99. Bruder §§ 28—31.]

chung leichter und besser verständlich werden, so ist dies doch nur zufällig und an wenigen Stellen der Fall, und auch wenn man diese nicht verstünde, wäre die Geschichte nicht minder klar und die Menschen könnten ebenso glückselig sein.

Damit habe ich gezeigt, daß die Schrift eigentlich nur in Hinsicht auf die Religion oder in Hinsicht auf das allgemeine göttliche Gesetz Wort Gottes heißen kann. Es bleibt noch zu zeigen, daß sie, soweit sie im eigentlichen Sinne diesen Namen verdient, nicht fehlerhaft, verderbt oder verstümmelt ist. Hierbei nenne ich fehlerhaft, verderbt und verstümmelt, was so falsch geschrieben und gesetzt ist, daß sich der Sinn der Rede aus dem Sprachgebrauch nicht ermitteln oder allein aus der Schrift nicht entnehmen läßt. Ich will nicht behaupten, daß die Schrift, soweit sie das göttliche Gesetz enthält, immer dieselben Zeichen, dieselben Buchstaben und auch Worte beibehalten hat (das zu beweisen, überlasse ich den Masoreten und den abergläubischen Buchstabenanbetern); ich behaupte nur, daß der Sinn — denn bloß in Hinsicht auf diesen kann eine Rede göttlich heißen — unverfälscht auf uns gekommen ist, auch wenn den Worten, mit denen er zuerst ausgedrückt war, öfters andere untergeschoben sind. Das tut, wie gesagt, der Göttlichkeit der Schrift keinen Abbruch, denn die Schrift wäre gerade so göttlich, auch wenn sie mit anderen Worten oder in einer anderen Sprache geschrieben wäre. Daß wir also in diesem Sinne das göttliche Gesetz unverfälscht erhalten haben, kann niemand in Zweifel ziehen. Denn ohne irgend welche Schwierigkeit und Zweideutigkeit können wir den Hauptinhalt der Schrift verstehen: Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Das kann nicht verfälscht sein, noch von einer übereilten und irrenden Feder herrühren. Denn hätte die Schrift jemals etwas anderes gelehrt, so hätte sie notwendig auch alles andere anders lehren müssen; dies ist aber die Grundlage der ganzen Religion, mit deren Wegnahme das ganze Gebäude mit einem Male zusammenfällt. Eine

[Ed. pr. 150–151. Vloten A 528–529, B 99–100. Bruder §§ 31–35.]

solche Schrift wäre nicht diejenige, von der wir hier reden, sondern ein ganz anderes Buch. Es bleibt also eine unerschütterliche Wahrheit, daß die Schrift dies immer gelehrt hat und daß sich infolgedessen auch kein den Sinn entstellender Irrtum darin einschleichen konnte, denn den hätte jeder sofort bemerkt, und es hätte keiner diese Lehre fälschen können, ohne daß seine böse Absicht sogleich offenbar geworden wäre.

Muß man also die Grundlage als unverfälscht annehmen, so muß man notwendig auch das gleiche von allem anderen behaupten, was sich unstreitig daraus ergibt und gleichfalls von grundlegender Bedeutung ist, wie: daß es einen Gott gibt, der für alles sorgt, daß er allmächtig ist und daß es den Frommen nach seinem Ratschluß gut, den Gottlosen aber schlecht geht, und daß unser Heil einzig von seiner Gnade abhängt. All das lehrt die Schrift überall deutlich und sie muß es immer lehren, sonst wäre alles übrige nichtig und unbegründet. Gerade so muß man die Unverfälschtheit der übrigen Lehren der Moral annehmen, weil sie sich aus dieser allgemeinen Grundlage augenscheinlich ergeben, als da sind Gerechtigkeit üben, den Armen helfen, niemanden töten, des anderen Gut nicht begehren usw. Davon, sage ich, hat weder die menschliche Böswilligkeit etwas fälschen, noch die Zeit etwas auslöschen können. Denn was davon wäre ausgelöscht worden, das hätte sogleich die allgemeine Grundlage wieder vorgeschrieben, namentlich die Lehre von der Liebe, die in beiden Testamenten allenthalben nachdrücklich empfohlen wird. Dazu kommt noch, daß sich zwar keine noch so fluchwürdige Tat denken läßt, die nicht schon einmal jemand begangen hätte, daß aber trotzdem niemand, um seine Taten zu entschuldigen, die Gesetze zu vernichten oder etwas Gottloses als ewige und heilsame Lehre einzuführen trachtet. Denn die menschliche Natur ist bekanntlich so beschaffen, daß jeder (ob König oder Untertan), wenn er etwas Schimpfliches begangen hat, seine Tat durch solche Umstände

[Ed. pr. 151—152. Vloten A 529, B 100. Bruder §§ 35—38.]

zu beschönigen sucht, daß sie nicht gegen Recht und Sitte zu verstoßen scheint. Wir kommen also unbedingt zu dem Schluß, daß das allgemeine göttliche Gesetz in seiner Gesamtheit, wie die Schrift es lehrt, unverfälscht auf uns gekommen ist.

Auch außerdem gibt es noch manches, an dessen gewissenhafter Überlieferung wir nicht zweifeln können. Ich meine die Grundzüge der biblischen Geschichten, die allen genau bekannt waren. Das jüdische Volk pflegte einst die alte Geschichte seines Stammes in Psalmen zu singen. Auch die hauptsächlichsten Taten Christi und sein Leiden wurden sogleich im ganzen römischen Reiche bekannt. Darum kann man unmöglich glauben, daß die Späteren das Wesentliche dieser Geschichten anders überliefert hätten, als wie sie es von den Früheren übernommen, es müßte denn sein, daß sich die meisten Menschen darauf geeinigt hätten, was aber ganz unglaublich ist. Fälschungen und Fehler könnten darum nur das übrige betreffen, etwa den einen oder anderen Umstand in einer Geschichte oder Prophezeiung, der nur die Verehrung des Volkes steigern sollte, oder bei dem einen oder anderen Wunder, das die Philosophen schlagen sollte, oder endlich bei spekulativen Dingen, nachdem die Schismatiker begonnen hatten, sie in die Religion einzuführen, um so die eigenen Erfindungen durch einen Mißbrauch der göttlichen Autorität zu stützen. Für das Heil ist es von keiner Bedeutung, ob derartige Stellen mehr oder minder verfälscht sind. Ich will dies eigens im folgenden Kapitel zeigen, obgleich es wohl aus dem Gesagten und namentlich aus Kap. 2 bereits hervorgeht.

[Ed. pr. 152. Vloten A 529—530, B 100—101. Bruder §§ 38—40.]

Dreizehntes Kapitel.

Es wird gezeigt. daß die Schrift nur ganz Einfaches lehrt und nichts anderes bezweckt als den Gehorsam und daß sie auch über die göttliche Natur nicht anderes lehrt, als was die Menschen in einer bestimmten Lebensweise nachahmen können.

Im 2. Kap. dieses Traktats habe ich gezeigt, daß die Propheten bloß ein besonderes Vorstellungsvermögen, aber kein besonderes Erkenntnisvermögen besaßen, und daß ihnen Gott keine philosophischen Geheimnisse, sondern nur sehr einfache Dinge offenbart und sich dabei ihren vorgefaßten Anschauungen anbequemt hat. Im 5. Kap. habe ich des weiteren gezeigt, daß die Schrift die Dinge so überliefert und lehrt, wie sie für jedermann am leichtesten verständlich sind, indem sie sie nicht aus Axiomen und Definitionen herleitet und miteinander verkettet, sondern sie nur einfach vorträgt und sie zur Beglaubigung bloß durch die Erfahrung, nämlich durch Wunder und Geschichten bestätigt, die ebenfalls in einem Stile und mit Ausdrücken berichtet werden, wie sie auf den Sinn des Volkes am meisten Eindruck machen. Siehe hierüber, was im 6. Kapitel an dritter Stelle bewiesen wird. Im 7. Kap. endlich habe ich gezeigt, daß die Schwierigkeit, die Schrift zu verstehen, bloß in der Sprache liegt und nicht in der Erhabenheit des Inhalts. Dazu kommt, daß die Propheten nicht nur den Gelehrten, sondern allen Juden überhaupt gepredigt haben, und daß die Apostel die

[Ed. pr. 153. Vloten A 530, B 101. Bruder §§ 1—3.]

Lehre des Evangeliums in den Kirchen, dem gemeinschaftlichen Versammlungsort aller, zu lehren pflegten. Aus alledem geht hervor, daß die Lehre der Schrift nicht erhabene Spekulationen noch überhaupt philosophische Gedanken enthält, sondern bloß die einfachsten Dinge, die auch dem beschränktesten Menschen verständlich sind. Ich kann mich darum nicht genug über den Geist derer wundern, von denen ich oben gesprochen habe, die in der Schrift so tiefe Geheimnisse finden, daß menschliche Sprache sie nicht erklären kann, und die außerdem in die Religion so viel von philosophischer Spekulation eingeführt haben, daß die Kirche eine Akademie und die Religion eine Wissenschaft oder vielmehr ein Gezänke zu sein scheint. Aber was wundere ich mich, wenn Leute, die sich einer übernatürlichen Erleuchtung rühmen, den Philosophen, die sich mit der natürlichen Erleuchtung begnügen müssen, in der Erkenntnis nicht das Feld räumen wollen. Nur darüber würde ich mich wundern, wenn sie in der bloßen Spekulation irgend etwas Neues lehrten, was nicht schon vor Zeiten bei den heidnischen Philosophen (die sie doch für blind erklären) etwas ganz Abgedroschenes gewesen wäre. Denn wenn man genauer zusieht, was für Geheimnisse sie eigentlich in der Schrift verborgen finden, so wird einem sicher nichts begegnen als die Hirngespinste des *Aristoteles* oder *Platon* oder anderer ihresgleichen, Dinge, die immer noch leichter einem Ungelehrten im Traume einfallen könnten, als daß der größte Gelehrte sie in der Schrift aufzuweisen vermöchte.

Damit will ich nicht schlechthin behaupten, daß zur Lehre der Bibel nichts rein Spekulatives gehöre, denn im vorigen Kapitel habe ich einiges von dieser Art angeführt, das für die Bibel von grundlegender Bedeutung ist. Ich behaupte nur, daß es sehr selten vorkommt und sehr einfach ist. Um welche Lehren es sich aber dabei handelt und wie sie zu bestimmen sind, will ich hier darlegen.

Das wird nicht schwer sein, sobald man weiß,

[Ed. pr. 153—154. Vloten A 531, B 101—102. Bruder §§ 3—7.]

daß die Schrift nicht die Absicht hatte, Wissenschaft zu lehren. Daraus kann man leicht entnehmen, daß sie nur Gehorsam von den Menschen fordert und bloß die Halsstarrigkeit, nicht die Unwissenheit verdammt. Da ferner der Gehorsam gegen Gott bloß in der Liebe zum Nächsten besteht (denn wer den anderen liebt, in der Absicht eben Gott zu gehorchen, der hat, wie Paulus im Brief an die Römer, Kap. 13, V. 8 sagt, das Gesetz erfüllt), so kann folglich in der Schrift keine andere Wissenschaft empfohlen werden als jene, die alle Menschen nötig haben, damit sie Gott nach seiner Vorschrift gehorchen können, und ohne deren Kenntnis die Menschen notwendig widerspenstig wären oder doch ohne die Zucht des Gehorsams. Die übrigen Spekulationen, die nicht unmittelbar dies zum Ziel haben, mögen sie die Erkenntnis Gottes oder der natürlichen Dinge betreffen, berühren also die Schrift nicht und sind darum von der offenbarten Religion zu trennen.

Das kann zwar, wie gesagt, jeder leicht einsehen; weil aber dieser Punkt für die ganze Religion entscheidend ist, will ich die Sache noch genauer darlegen und noch klarer auseinandersetzen. Dazu ist nun vor allem erforderlich nachzuweisen, daß die vernunftmäßige oder genaue Erkenntnis Gottes keine Gabe ist, die allen Gläubigen gemeinsam ist so wie der Gehorsam; ferner, daß jene Erkenntnis, die Gott durch die Propheten ganz allgemein von allen verlangt, und die jeder haben muß, nichts anderes ist als die Erkenntnis seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, die beide aus der Schrift selbst leicht zu beweisen sind. Denn erstens folgt das ganz augenscheinlich aus 2. Buch Mose, Kap. 6, V. 3, wo Gott zu Moses sagt, um auf die besondere ihm zuteil gewordene Gnade hinzuweisen: וָאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי יְהוָֹה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם „*Ich habe mich offenbart dem Abraham, Isaak und Jakob als Gott Schaddai, aber nach meinem Namen Jehovah bin ich ihnen nicht bekannt geworden*". Dabei ist zum besseren Verständnis zu bemerken, daß El Schaddai im Hebräischen den Gott bezeichnet,

der genügt, weil er jedem gibt, was ihm genügt, und obschon Schaddai oft allein für Gott gebraucht wird, hat man doch zweifellos immer den Namen El (Gott) in Gedanken zu ergänzen. Weiter ist zu bemerken, daß in der Schrift sich kein anderer Name außer Jehovah findet, der Gottes Wesen schlechthin, ohne Beziehung auf Geschaffenes zum Ausdruck bringt. Darum behaupten die Hebräer, daß dieser Name allein Gottes Eigenname sei, während die anderen Eigenschaftswörter seien, und tatsächlich sind die übrigen Namen Gottes, mögen sie Substantive oder Adjektive sein, nur Attribute, die Gott zukommen, sofern er in Beziehung auf geschaffene Dinge betrachtet wird oder insofern er sich durch diese offenbart. So אֵל (El) oder mit dem ה paragogicum אֱלֹהַּ (Eloha), was bekanntlich nichts anderes bedeutet als den Mächtigen, ein Name, der Gott eben vorzugsweise zukommt, so wie wir Paulus den Apostel nennen. In anderen Fällen werden die Eigenschaften seiner Macht bezeichnet, wie El (der Mächtige) der große, der furchtbare, der gerechte, der barmherzige, oder um alle zusammenzufassen, wird der Name im Plural mit der Bedeutung des Singulars gebraucht, was in der Schrift sehr häufig vorkommt. Wenn nun Gott zu Moses sagt, er sei den Erzvätern unter dem Namen Jehovah nicht bekannt gewesen, so folgt daraus, daß sie kein Attribut Gottes gekannt haben, das sein Wesen schlechthin ausdrückt, sondern nur seine Wirkungen und Verheißungen, also seine Macht, soweit sie sich durch die sichtbaren Dinge offenbart. Und zwar sagt das Gott dem Moses nicht, um jene des Unglaubens zu beschuldigen, sondern im Gegenteil, um ihr Vertrauen und ihren Glauben hervorzuheben, indem sie an die Verheißungen Gottes fest und sicher glaubten, obgleich sie von Gott nicht wie Moses eine besondere Erkenntnis hatten, ungleich diesem, der trotz seiner reineren Gottesvorstellung an den göttlichen Verheißungen zweifelte und Gott vorhielt, daß sich, an Stelle des versprochenen Heiles, die Lage der Juden zum Schlimmeren gewandt habe. Wenn also die Erz-

[Ed. pr. 155. Vloten A 532—533, B 103. Bruder §§ 10—14.]

väter den eigentlichen Namen Gottes nicht gekannt haben, und Gott diese Tatsache dem Moses mitteilt, um ihren einfältigen und gläubigen Sinn zu loben und zugleich die besondere Gnade hervorzuheben, die Moses zuteil geworden war, so zeigt das ganz offenbar, was ich in erster Linie behauptet habe, daß die Menschen durch kein Gebot verpflichtet sind, die Attribute Gottes zu erkennen, sondern daß dies eine eigene Gabe ist, die nur einigen Gläubigen zu teil wird. Es ist auch nicht der Mühe wert, dies durch mehr Zeugnisse aus der Schrift darzutun. Denn wer sieht nicht, daß die Gotteserkenntnis bei den Gläubigen sehr verschieden ist und daß niemand auf Befehl weise sein kann, so wenig wie man auf Befehl leben und sein kann? Männer, Weiber, Kinder, alle Menschen können auf Befehl zwar gleichmäßig gehorchen, aber nicht gleichmäßig weise sein.

Wollte jemand sagen, es sei zwar nicht nötig, Gottes Attribute zu verstehen, man müsse sie vielmehr einfach und ohne Beweis glauben, so redet er offenbaren Unsinn. Denn unsichtbare Dinge, die Objekte bloß des Geistes sind, können mit keinen anderen Augen gesehen werden als durch Beweise, und wenn man die nicht hat, sieht man von diesen Dingen ganz und gar nichts. Was man darüber hört und nachspricht, berührt den Geist nicht mehr und hat keine größere Bedeutung als die Worte eines Papageien oder eines Automaten.

Bevor ich aber weiter gehe, muß ich noch den Grund angeben, warum es im 1. Buch Mose so oft heißt, die Erzväter hätten im Namen Jehovahs gepredigt, was doch mit dem Gesagten ganz und gar im Widerspruch zu stehen scheint. Denken wir jedoch an das, was im 8. Kap. dargetan wurde, so werden wir es leicht miteinander vereinigen können. In dem erwähnten Kapitel habe ich nämlich gezeigt, daß der Verfasser des Pentateuch die Dinge und Örtlichkeiten nicht genau mit denselben Namen bezeichnet, die sie zu der Zeit, von der er redet, trugen. Gott wird also im 1. Buch Mose mit dem Namen

[Ed. pr. 155—156. Vloten A 533, B 103—104. Bruder §§ 15—18.]

Jehovah genannt, wenn es heißt, daß die Patriarchen von ihm gepredigt hätten, nicht weil er den Erzvätern unter diesem Namen bekannt war, sondern weil dieser Name bei den Juden die höchste Ehrfurcht genoß. Das muß man notwendig annehmen, weil es an unserer Stelle im 2. Buch Mose ausdrücklich heißt, Gott sei den Patriarchen unter diesem Namen nicht bekannt gewesen, und weil auch im 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 13 Moses den Namen Gottes zu erfahren begehrt, der auch ihm sicher bekannt gewesen wäre, wäre er überhaupt schon vordem bekannt gewesen. Wir dürfen nun den gewünschten Schluß ziehen, daß die gläubigen Patriarchen diesen Namen Gottes nicht gekannt haben, und daß die Gotteserkenntnis eine Gabe, aber nicht ein Befehl Gottes ist.

Es ist nun Zeit, zum **zweiten Punkt** überzugehen und zu zeigen, daß Gott keine andere Erkenntnis seiner selbst durch die Propheten von den Menschen fordert, als die Erkenntnis seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, also solcher Attribute Gottes, wie sie die Menschen durch eine bestimmte Lebensweise nachahmen können. Das lehrt Jeremias ganz ausdrücklich, denn Kap. 22, V. 15 und 16 sagt er, vom König Josia sprechend: אָבִיךָ הֲלֹא אָכַל וְשָׁתָה וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ אָז טוֹב לוֹ: דָּן דִּין־עָנִי וְאֶבְיוֹן אָז טוֹב לוֹ הֲלֹא־הִיא הַדַּעַת אוֹתִי נְאֻם־יְהוָֹה וגו „*Dein Vater hat auch gegessen und getrunken und hat doch Gericht und Gerechtigkeit geübt, da* (ging es) *ihm wohl; er hat Recht gerichtet den Armen und Bedürftigen, da* (ging es) *ihm wohl, denn (!) das heißt mich erkennen, spricht Jehovah*“. Ebenso klar ist die Stelle Kap. 9, V. 23: אַךְ־בְּזוֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשְׂכֵּל וְיָדוֹעַ אוֹתִי כִּי אֲנִי יְהוָֹה עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ כִּי־בְאֵלֶּה חָפַצְתִּי נְאֻם־יְהוָֹה „*sondern darin allein rühme sich ein jeder, daß er mich verstehe und kenne, daß ich Jehovah übe die Liebe, das Gericht und die Gerechtigkeit auf Erden, denn daran habe ich Wohlgefallen, sagt Jehovah*“. Das ist ferner auch das 2. Buch Mose, Kap. 34, V. 6 und 7 zu entnehmen, wo Gott dem

[Ed. pr. 156—157. Vloten A 534, B 104—105. Bruder §§ 19—22.]

Moses, der ihn zu sehen und zu erkennen begehrt, keine anderen Attribute offenbart, als diejenigen, die die göttliche Gerechtigkeit und Liebe zum Ausdruck bringen. Schließlich ist vor allem noch auf jene Stelle bei Johannes hinzuweisen, von der später noch die Rede sein wird, worin er Gott nur durch die Liebe erklärt, weil niemand ihn sehen kann, und worin er schließt, daß der in Wahrheit Gott habe und erkenne, der die Liebe hat. Wir sehen also, daß Jeremias, Moses und Johannes die Gotteserkenntnis, die jeder haben muß, in wenigem zusammenfassen und sie, wie ich behauptete, auf die Erkenntnis beschränken, daß Gott höchst gerecht und höchst barmherzig oder das einzige Vorbild des wahrhaftigen Lebens sei. Dazu kommt noch, daß die Schrift keine ausdrückliche Definition von Gott gibt, und außer den angegebenen keine anderen Attribute Gottes anzunehmen vorschreibt noch in der gleichen Weise wie diese eigens empfiehlt. Aus alle dem ziehe ich den Schluß, daß die verstandesmäßige Gotteserkenntnis, die seine Taten an und für sich betrachtet und nicht, insoweit sie die Menschen in einer bestimmten Lebensweise nachahmen und bei einer wahrhaftigen Lebensweise zum Vorbild nehmen können, zum Glauben und zur offenbarten Religion durchaus nicht gehört, und daß infolgedessen auch die Menschen, ohne daß es ein Verbrechen wäre, darüber himmelweit irren können.

Es ist also keineswegs erstaunlich, daß sich Gott den Vorstellungen und vorgefaßten Anschauungen der Propheten angepaßt hat, und daß die Gläubigen sich verschiedenen Meinungen über Gott hingegeben haben, wie ich Kap. 2 an vielen Beispielen zeigte. Ferner ist es ebensowenig erstaunlich, daß die heiligen Bücher allenthalben so uneigentlich von Gott reden und ihm Hände, Füße, Augen, Ohren, Geist und örtliche Bewegung zuschreiben und außerdem auch Gemütsbewegungen, wie etwa daß er eifervoll sei, barmherzig usw., und daß sie ihn endlich als Richter schildern, im Himmel gleichsam auf einem Königsthrone sitzend und Christus zu seiner Rechten.

[Ed. pr. 156—157. Vloten A 534—535, B 105. Bruder §§ 22—26.]

Sie reden eben nach der Fassungskraft des Volkes, das die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam machen will. Trotzdem haben sich gemeinhin die Theologen bemüht, alles derartige, dessen Unvereinbarkeit mit der göttlichen Natur sie vermöge der natürlichen Erleuchtung einzusehen vermochten, bildlich auszulegen, was aber ihre Fassungskraft überstieg, buchstäblich zu nehmen. Wenn aber alles, was sich von dieser Art in der Schrift findet, notwendig bildlich auszulegen und zu verstehen wäre, dann wäre die Schrift nicht für das Volk und die ungebildete Menge, sondern nur für die Gelehrtesten und namentlich für Philosophen geschrieben. Ja, wenn es gottlos wäre, in frommer Einfalt das, was eben angeführt wurde, von Gott zu glauben, dann hätten sich wahrhaftig die Propheten vor solchen Ausdrücken wenigstens wegen der Schwachheit des Volkes hüten müssen, und sie hätten vielmehr die Attribute Gottes, so wie jeder sie auffassen sollte, vor allem anderen ausdrücklich und klar lehren sollen, was aber nirgends geschehen ist.

Man darf also keineswegs glauben, daß Meinungen, an sich betrachtet und ohne Rücksicht auf Handlungen, irgendwie Frömmigkeit oder Gottlosigkeit in sich bergen. Nur insofern kann der Glaube eines Menschen fromm oder gottlos heißen, als dieser von seinen Meinungen zum Gehorsam bewogen wird oder daraus die Freiheit zur Sünde oder zur Widersetzlichkeit nimmt. Wer somit durch einen wahren Glauben ungehorsam wird, der hat in Wirklichkeit einen gottlosen Glauben, und wer durch falchen Glauben gehorsam wird, der hat einen frommen Glauben. Denn die wahre Gotteserkenntnis ist, wie ich gezeigt habe, kein göttliches Gebot, sondern eine göttliche Gabe, und Gott hat nichts anderes von den Menschen gefordert, als die Erkenntnis seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, eine Erkenntnis, die nicht zur Wissenschaft, sondern nur zum Gehorsam nötig ist.

[Ed. pr. 158. Vloten A 535—536, B 106. Bruder §§ 26—29.]

Vierzehntes Kapitel.

Was der Glaube sei und welche Menschen Gläubige seien. Die Grundlagen des Glaubens werden bestimmt, und dieser wird sodann von der Philosophie getrennt.

Bei einiger Aufmerksamkeit kann niemand darüber im Unklaren sein, daß es zur richtigen Erkenntnis des Glaubens vor allem nötig ist zu wissen, daß die Schrift nicht bloß der Fassungskraft der Propheten, sondern auch der Fassungskraft des wankelmütigen und unbeständigen jüdischen Volkes angepaßt ist. Denn wer alles, was in der Schrift enthalten ist, ohne Unterschied als allgemeingültige und unbedingte Lehre von Gott annimmt und nicht genau weiß, was nur der Fassungskraft des Volkes angepaßt ist, der wird die Meinungen des Volkes und die göttliche Lehre nicht auseinanderhalten können, menschliche Erfindungen und menschliches Belieben für göttliche Lehren ausgeben und die Autorität der Schrift mißbrauchen. Man weiß ja, daß hauptsächlich aus diesem Grunde so viele Sekten ganz entgegengesetzte Meinungen als Glaubenslehren verkünden und durch viele Beispiele aus der Schrift stützen, so daß es bei den Niederländern schon längst zum Sprüchwort geworden ist: geen ketter sonder letter. Denn die Heiligen Bücher sind nicht von einem Manne und nicht für das Volk eines einzigen Zeitalters verfaßt worden, sondern von mehreren Männern von verschiedener Geistesart und aus verschiedenen Zeitaltern; wollte man ihre Zeit zusammen berechnen, so käme man

[Ed. pr. 159. Vloten A 536, B 106—107. Bruder §§ 1—2.]

etwa auf zweitausend Jahre, ja vielleicht auf noch mehr. Dennoch will ich jenen Sektierern darum noch nicht den Vorwurf der Gottlosigkeit machen, weil sie die Worte der Schrift ihren Meinungen anpassen. Denn so wie sich die Schrift einst der Fassungskraft des Volkes angepaßt hat, so mag sie auch jeder seinen eigenen Meinungen anpassen, sobald er findet, daß er dann Gott in den Dingen der Gerechtigkeit und der Liebe mit größerer Bereitwilligkeit gehorchen kann. Das aber mache ich ihnen zum Vorwurf, daß sie diese Freiheit nicht gerade so auch allen anderen zugestehen wollen, sondern alle, die verschiedener Meinung sind, mögen sie auch noch so achtenswert und tugendhaft sein, als Feinde Gottes verfolgen, während sie alle, die mit ihnen übereinstimmen, mögen sie auch noch so ohnmächtigen Geistes sein, als Auserwählte Gottes lieben. Wahrhaftig, Schlimmeres und Staatsgefährlicheres läßt sich nicht denken.

Um darüber Sicherheit zu gewinnen, wie weit hinsichtlich des Glaubens die Denkfreiheit für einen jeden sich erstreckt, und wen man auch bei abweichender Meinung noch als gläubig anzusehen hat, muß man den Glauben und seine Grundlagen bestimmen. Das habe ich mir in diesem Kapitel vorgenommen, um damit zugleich auch den Glauben von der Philosophie zu trennen, welches der Hauptzweck des ganzen Werkes ist.

Um dies ordnungsgemäß darzulegen, will ich den Hauptzweck der ganzen Schrift wiederholt aufweisen, denn er wird uns für die Bestimmung des Glaubens die wahre Norm an die Hand geben. Ich habe im vorigen Kapitel gesagt, daß der Zweck der Schrift bloß darin besteht, den Gehorsam zu lehren. Das wird wohl niemand in Abrede stellen können. Denn wer sähe nicht, daß beide Testamente nichts anderes sind als eine Lehre vom Gehorsam? daß beide nichts anderes bezwecken, als daß die Menschen aufrichtig gehorsam seien? Denn, um anderes beiseite zu lassen, was ich schon im vorigen Kapitel gezeigt habe, Moses

[Ed. pr. 159—160. Vloten A 537, B 107. Bruder §§ 3—7.]

wollte die Israeliten nicht durch die Vernunft überzeugen, sondern sie durch einen Vertrag, durch Eide und Wohltaten verpflichten; ferner hielt er durch Drohungen das Volk zum Gehorsam gegen die Gesetze an und ermunterte es durch Belohnungen dazu, lauter Mittel, die mit den Wissenschaften nichts, sondern allein mit dem Gehorsam zu tun haben. Die Lehre des Evangeliums aber enthält nichts als den einfachen Glauben, daß man Gott glauben und ihn verehren oder, was dasselbe ist, daß man Gott gehorchen soll. Ich habe es daher nicht nötig, zum Beweise dieser ganz offenkundigen Sache die Schriftstellen zusammenzutragen, die den Gehorsam empfehlen, und die sich in beiden Testamenten zahlreich finden. Was ferner jeder tun muß, um Gott zu gehorchen, lehrt die Schrift an vielen Stellen aufs klarste: das ganze Gesetz besteht in dem einen, in der Liebe gegen den Nächsten. Darum kann auch niemand leugnen, daß wer den Nächsten nach Gottes Gebot liebt wie sich selbst, in Wahrheit gehorsam ist und glückselig nach dem Gesetze, während, wer ihn haßt oder vernachlässigt, aufrührerisch und ungehorsam ist. Schließlich ist es allgemein anerkannt, daß die Schrift nicht allein für Gelehrte, sondern für alle Menschen jeden Alters und Geschlechts geschrieben und verbreitet ist; schon das zeigt aufs deutlichste, daß wir nach dem Geheiß der Schrift nichts zu glauben verpflichtet sind, als was zur Befolgung dieses Gebots unbedingt notwendig ist. Darum ist eben dieses Gebot die einzige Norm des ganzen allgemeinen Glaubens, und danach allein sind alle Glaubenssätze zu bestimmen, die jeder anzunehmen verpflichtet ist.

Da das ganz offenbar ist und bloß aus dieser Grundlage oder aus dieser Erwägung alles richtig abgeleitet werden kann, so möge jeder urteilen, wie es möglich war, daß sich in der Kirche so viele Meinungsverschiedenheiten erhoben haben, und ob sie andere Ursachen haben konnten als die im Anfang des 7. Kapitels angeführten. Diese selbst zwingen

[Ed. pr. 160—161. Vloten A 537—538, B 107—108. Bruder §§ 7—11.]

mich also, hier die Art und Weise darzulegen, wie sich aus der gefundenen Grundlage des Glaubens die Dogmen bestimmen lassen. Denn wenn ich das nicht täte und die Sache nicht in bestimmten Regeln festlegte, so könnte man mit Recht von mir sagen, ich hätte bisher gerade keinen großen Fortschritt erzielt, wenn jeder, was er nur wollte, ebenfalls unter diesem Vorwand einführen könnte, daß es nämlich ein notwendiges Mittel zum Gehorsam sei, besonders wenn es sich um die Frage nach den göttlichen Attributen handelt.

Um also die Sache der Ordnung nach darzulegen, will ich mit einer Definition des Glaubens beginnen, wie sie aus der gegebenen Grundlage zu entnehmen ist. Glauben ist nichts anderes als dasjenige von Gott denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott hinfällig wird, und was mit diesem Gehorsam notwendig gegeben ist. Diese Definition ist so klar und folgt so offensichtlich aus dem eben Bewiesenen, daß sie keiner Erklärung bedarf. Was aber aus ihr folgt, will ich nun kurz angeben.

1. Der Glaube ist nicht an sich, sondern nur in Ansehung des Gehorsams seligmachend, oder wie Jacobus, Kap. 2, V. 17 sagt, der Glaube an sich ohne Werke ist tot. Siehe hierüber das ganze citierte Kapitel dieses Apostels.

2. folgt daraus: wer wahrhaft gehorsam ist, der hat notwendig auch den wahren und seligmachenden Glauben; denn ich habe ja gesagt, daß mit dem Gehorsam notwendig auch der Glaube gegeben ist. Das sagt auch eben dieser Apostel ausdrücklich im 2. Kap., V. 18: „*Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, so will ich auch meinen Glauben dir zeigen aus meinen Werken.*“ Und Johannes im 1. Brief, Kap. 4, V. 7 und 8: „*Wer liebet* (nämlich den Nächsten), *der ist von Gott geboren und kennet Gott; wer nicht liebet, der kennet Gott nicht, denn Gott ist die Liebe.*“ Daraus folgt wiederum, daß wir niemanden für gläubig oder ungläubig halten können außer nach seinen Werken. Sind seine Werke gut, so ist er gläubig, auch wenn

[Ed. pr. 161. Vloten A 538—539, B 108—109. Bruder §§ 12—16.]

er in den Dogmen von den anderen Gläubigen abweicht; sind sie dagegen schlecht, so ist er gleichwohl ungläubig, auch wenn er den Worten nach mit ihnen übereinstimmt. Denn mit dem Gehorsam ist notwendig auch der Glaube gegeben, und der Glaube ohne Werke ist tot. Das lehrt auch Johannes V. 13 dess. Kap. ganz ausdrücklich: „*Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat,*" nämlich die Liebe. Er hatte nämlich vorher gesagt, Gott sei die Liebe, und daraus (nämlich aus seinen an jenem Orte aufgestellten Grundsätzen) schließt er, daß der in Wahrheit den Geist Gottes habe, der die Liebe besitzt. Noch mehr, weil niemand Gott je gesehen hat, so schließt er, niemand könne Gott anders denken oder wahrnehmen als durch die Nächstenliebe, und darum könne auch niemand ein anderes Attribut Gottes erkennen, außer eben dieser Liebe, sofern er daran teil hat. Wenn diese Gründe auch nicht gerade zwingend sind, so lassen sie doch den Sinn des Johannes klar erkennen. Weit klarer noch zeigt ihn die Stelle Kap. 2, V. 3 und 4 dess. Briefes, wo er das, was ich meine, ganz ausdrücklich lehrt. Er sagt: „*Und an dem merken wir, daß wir ihn kennen, so wir seine Gebote halten. Wer da sagt, ich kenne ihn, und hält seine Gebote nicht, der ist ein Lügner, und in solchem ist die Wahrheit nicht.*" Daraus folgt wiederum, daß diejenigen in Wahrheit Antichristen sind, die achtbare und gerechtigkeitsliebende Männer deshalb verfolgen, weil sie von ihrer Meinung abweichen und nicht dieselben Dogmen vertreten wie sie. Denn wir wissen, wer Gerechtigkeit und Liebe wert hält, der ist dadurch allein schon gläubig, und wer die Gläubigen verfolgt, der ist ein Antichrist.

Weiterhin folgt, daß der Glaube nicht sowohl wahre als fromme Dogmen erfordert, d. h. solche, wie sie den Sinn zum Gehorsam anhalten. Mögen immerhin auch viele darunter sein, die nicht einen Schatten von Wahrheit haben, vorausgesetzt daß der-

]Ed. pr. 161—162. Vloten A 539, B 109. Bruder §§ 16—20.]

jenige, der sich zu ihnen bekennt, von ihrer Falschheit nichts weiß; denn sonst wäre er natürlich ein Empörer. Wie wäre es denn möglich, daß jemand sich bemüht, die Gerechtigkeit zu lieben und Gott zu gehorchen, und verehrt etwas als göttlich, von dem er weiß, daß es der göttlichen Natur fremd ist? Aber in der Einfalt ihres Herzens können die Menschen irren, und die Schrift verdammt, wie ich schon gezeigt habe, nicht die Unwissenheit, sondern bloß die Halsstarrigkeit. Das folgt sogar schon mit Notwendigkeit aus der bloßen Definition des Glaubens, dessen Bestandteile sämtlich aus der schon dargelegten allgemeinen Grundlage und aus dem einzigen Zweck der ganzen Schrift abgeleitet werden müssen, wollen wir anders nicht unsere Willkür mit ins Spiel bringen. Fordert der Glaube doch ausdrücklich nicht wahre Dogmen, sondern nur solche, die zum Gehorsam nötig sind, indem sie nämlich die Seele in der Nächstenliebe bestärken, und bloß in Ansehung dessen ist jeder in Gott (um mit Johannes zu reden) und Gott in ihm.

Da demnach der Glaube eines jeden nur mit Rücksicht auf Gehorsam oder Halsstarrigkeit und nicht mit Rücksicht auf Wahrheit oder Falschheit für fromm oder gottlos zu gelten hat, und da, wie jedermann weiß, die Sinnesart der Menschen im allgemeinen sehr verschieden ist, und sich nicht alle gleichmäßig mit derselben Ansicht zufrieden geben, sondern die Ansichten in sehr verschiedener Weise die Menschen beherrschen, indem sie den einen zur Verehrung stimmen, den anderen aber zum Lachen und zur Verachtung reizen, so folgt daraus, daß zum allgemeinen oder gemeingültigen Glauben keine Dogmen gehören können, über die es unter rechtschaffenen Menschen eine Meinungsverschiedenheit geben kann. Dogmen von dieser Art könnten in Ansehung des einen fromm und in Ansehung des anderen gottlos sein; denn sie sind eben bloß nach den Werken zu beurteilen. Zum allgemeinen Glauben gehören darum nur solche Dogmen, die der Gehorsam gegen Gott unbedingt voraussetzt, und mit deren Unkenntnis der Gehorsam

[Ed. pr. 162—163. Vloten A 540, B 109—110. Bruder §§ 20—22.]

schlechthin unmöglich wäre. In allem übrigen jedoch soll jeder so denken, wie es ihm zur Bestärkung in der Gerechtigkeitsliebe am besten scheint; denn jeder kennt sich selbst am besten.

Auf diese Weise ist, wie ich glaube, kein Raum für kirchliche Streitigkeiten gelassen. Ich werde auch kein Bedenken tragen, die Dogmen des allgemeinen Glaubens oder die Grundlehren, die den Sinn der ganzen Schrift darstellen, nunmehr aufzuzählen, die (wie aus diesen beiden Kapiteln ganz klar hervorgeht) alle auf eines hinauslaufen müssen: es gibt ein höchstes Wesen, das Liebe und Gerechtigkeit liebt, und ihm müssen alle gehorchen, damit es ihnen gut ergehe, und sie müssen es durch die Ausübung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe verehren. Hieraus läßt sich leicht alles andere bestimmen. Es ist nichts weiter als dieses:

1. *Es gibt einen Gott*, d. h. ein höchstes Wesen, das höchst gerecht und barmherzig oder ein Vorbild wahrhaftigen Lebens ist. Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, daß es dieses Wesen gibt, der kann ihm auch nicht gehorchen und es nicht als Richter anerkennen.

2. *Gott ist einzig*. Daß auch dies zur höchsten Verehrung, Bewunderung und Liebe gegen Gott unbedingt erforderlich ist, kann niemand bezweifeln. Denn Verehrung, Bewunderung und Liebe entspringen nur daraus, daß ein Wesen alle übrigen überragt.

3. *Gott ist allgegenwärtig* oder alles ist ihm offenbar. Wollte man glauben, daß ihm etwas verborgen bliebe, oder wüßte man nicht, daß er alles sieht, so hieße das, an der Gleichmäßigkeit seiner Gerechtigkeit, mit der er alles lenkt, zweifeln oder sie verneinen.

4. *Gott hat das höchste Recht und die höchste Herrschaft über alles* und tut nichts durch irgend ein Recht dazu gezwungen, sondern alles nur nach eigenem freien Ermessen und aus besonderer Gnade. Denn ihm müssen alle unumschränkt gehorchen, er aber niemandem.

[Ed. pr. 163. Vloten A 540—541, B 109—110. Bruder §§ 23—26.]

5. Die Verehrung Gottes und der Gehorsam gegen ihn besteht bloß in der Gerechtigkeit und in der Liebe oder der Nächstenliebe.

6. Alle, die in dieser Lebensweise Gott gehorchen, sind selig, die übrigen aber, die unter der Herrschaft der Lüste leben, verworfen. Wenn die Menschen das nicht fest glaubten, hätten sie keinen Grund, Gott mehr zu gehorchen als den Lüsten.

7. endlich: Gott verzeiht den Reuigen ihre Sünden. Denn da keiner ohne Sünde ist, müßten alle an ihrem Heile verzweifeln, wenn man das nicht annehmen wollte. Auch wäre dann kein Grund vorhanden, an Gottes Barmherzigkeit zu glauben. Wer aber fest daran glaubt, daß Gott nach seiner Barmherzigkeit und Gnade, mit der er alles leitet, den Menschen ihre Sünden verzeiht, und wer deshalb um so mehr zur Liebe gegen Gott entflammt wird, der hat in Wahrheit Christus dem Geiste nach erkannt, und Christus ist in ihm.

Niemand kann es verkennen, daß dies vor allem zu wissen not tut, damit die Menschen ohne Ausnahme nach der oben dargelegten Gesetzesvorschrift Gott gehorchen können. Wollte man eines davon wegnehmen, so würde man auch den Gehorsam aufheben.

Was übrigens Gott oder jenes Muster wahren Lebens ist, ob er Feuer, Geist, Licht, Gedanke usw. ist, gehört nicht zum Glauben, so wenig wie der Grund, aus dem er das Muster wahren Lebens ist, ob deshalb, weil sein Sinn gerecht und barmherzig ist, oder weil alle Dinge durch ihn sind und handeln und infolgedessen auch wir durch ihn erkennen und durch ihn einsehen, was wahrhaft recht und gut ist. Es ist einerlei, was jeder davon hält. Es gehört ferner nicht zum Glauben, ob einer annimmt, daß Gott nach seinem Wesen oder nach seiner Macht allenthalben ist, daß er die Dinge aus Freiheit leitet oder nach Naturnotwendigkeit, daß er die Gesetze als Herrscher vorschreibt oder sie als ewige Wahr-

heiten lehrt, daß der Mensch aus freiem Willen oder aus der Notwendigkeit göttlichen Ratschlusses Gott gehorcht, und daß endlich die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen auf natürlichem oder auf übernatürlichem Wege erfolgt. Bei diesen und ähnlichen Fragen ist es in Ansehung des Glaubens gleichgültig, wie jeder darüber denkt, solange er nicht zu dem Schlusse kommt, sich eine größere Freiheit zu sündigen herauszunehmen, oder Gott weniger gehorsam zu sein. Ja vielmehr ist jeder, wie schon gesagt, verpflichtet, diese Glaubenssätze seiner Fassungskraft anzupassen und sie sich so auszulegen, wie er glaubt, daß er sie leichter, ohne jedes Bedenken und mit ganzem Herzen annehmen kann, um dann Gott aus ganzem Herzen zu gehorchen. Denn, wie ich schon bemerkt, gerade so wie einst der Glaube entsprechend der Fassungskraft und den Anschauungen der Propheten und des Volkes jener Zeit offenbart und niedergeschrieben worden ist, so ist auch jetzt noch jedermann verpflichtet, ihn seinen Anschauungen anzupassen, um ihn auf diese Weise ohne inneres Widerstreben und ohne Zaudern annehmen zu können. Denn ich habe gezeigt, daß der Glaube nicht so sehr Wahrheit als Frömmigkeit fordert und nur in Ansehung des Gehorsams fromm und heilsam ist, und daß infolgedessen jeder nur in Ansehung des Gehorsams gläubig ist. Nicht wer die besten Gründe für sich hat, hat deshalb notwendig auch den besten Glauben, sondern derjenige, der die besten Werke der Gerechtigkeit und der Liebe aufzuweisen hat. Wie heilsam und wie notwendig diese Lehre im Staate ist, damit die Menschen in Frieden und Eintracht miteinander leben, und namentlich wie viel Ursachen zu Wirren und Verbrechen dadurch beseitigt werden, das überlasse ich jedem, selbst zu beurteilen.

Bevor ich jedoch weitergehe, habe ich noch zu bemerken, daß ich nach dem eben Dargelegten leicht auf jene Einwendungen antworten kann, die ich im 1. Kapitel berührt habe, als davon die Rede war, daß Gott vom Berge Sinai mit den Israeliten ge-

[Ed. pr. 164—165. Vloten A 542, B 111—112. Bruder §§ 31—35.]

sprochen habe. Denn obwohl die von den Israeliten vernommene Stimme den Leuten keine philosophische oder mathematische Gewißheit über die Existenz Gottes zu geben im Stande war, so genügte sie doch, um sie zur Bewunderung Gottes, so wie sie ihn bis dahin erkannt hatten, hinzureißen und sie zum Gehorsam anzuhalten; und das war gerade der Zweck jenes Schauspiels. Denn Gott wollte den Israeliten nicht schlechthin die Attribute seines Wesens lehren (er hat damals überhaupt keine offenbart), er wollte vielmehr ihren halsstarrigen Sinn brechen und sie zum Gehorsam zwingen. Darum hat er nicht mit Gründen, sondern durch das Schmettern der Trompeten, durch Donner und Blitz auf sie gewirkt. (S. 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 20.)

Es bleibt mir nun noch übrig zu zeigen, daß zwischen dem Glauben oder der Theologie einerseits und der Philosophie andererseits keinerlei Gemeinschaft oder Verwandtschaft besteht. Darüber kann niemand im Unklaren sein, der Endziel und Grundlage dieser beiden Wissenszweige kennt, die ja himmelweit voneinander verschieden sind. Das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit, das Ziel des Glaubens aber ist, wie ich zur Genüge gezeigt habe, einzig und allein der Gehorsam und die Frömmigkeit. Die Philosophie hat zu ihrer Grundlage die Allgemeinbegriffe und kann bloß aus der Natur hergeleitet werden. Der Glaube aber hat Geschichte und Sprache zur Grundlage und muß aus der Offenbarung hergeleitet werden, wie ich Kap. 7 gezeigt habe. Der Glaube läßt daher jedem die volle Freiheit zum Philosophieren, so daß man über alles denken kann, wie man will, ohne daß es einem zum Verbrechen angerechnet wird, und er verdammt nur diejenigen als Ketzer und Schismatiker, die Meinungen lehren, welche zu Widersetzlichkeit, Haß, Streit und Zorn auffordern; und er hält nur diejenigen für Gläubige, die nach Maßgabe ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten für Gerechtigkeit und Liebe eintreten.

Schließlich möchte ich noch, da das hier Dar-

gelegte den Hauptgedanken meines Traktates bildet, bevor ich weitergehe, den Leser dringend bitten, diese beiden Kapitel mit größerer Aufmerksamkeit zu lesen und sie immer erneuter Erwägung zu würdigen, und überzeugt zu sein, daß ich nicht in der Absicht geschrieben habe, Neuerungen einzuführen, sondern um das Entstellte zu verbessern, und ich hoffe, daß ich es noch einmal verbessert sehen werde.

[Ed. pr. 166. Vloten A 543, B 113. Bruder § 40.]

Fünfzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar ist, und der Grund wird dargelegt, aus dem wir von der Autorität der Heiligen Schrift überzeugt sind.

Die Leute, die die Philosophie nicht von der Theologie zu trennen wissen, sind streitig darüber, ob die Schrift der Vernunft oder im Gegenteil die Vernunft der Schrift dienstbar ist, d. h. ob der Sinn der Schrift der Vernunft oder aber die Vernunft der Schrift angepaßt werden müsse. Das letztere wird von den Skeptikern behauptet, die die Gewißheit der Vernunft leugnen, das erstere aber von den Dogmatikern. Daß jedoch die einen wie die anderen ganz und gar im Irrtum sind, geht aus dem Gesagten hervor. Denn ob wir der einen oder der anderen Ansicht folgen, entweder müssen wir die Vernunft oder die Schrift verfälschen. Ich habe gezeigt, daß die Schrift nichts Philosophisches, sondern allein die Frömmigkeit lehrt, und daß ihr ganzer Inhalt der Fassungskraft und den vorgefaßten Meinungen des Volkes angepaßt ist. Wer sie daher der Philosophie anpassen will, der muß natürlich den Propheten vieles andichten, woran sie auch nicht im Traum gedacht haben, und der muß ihre Meinung falsch auslegen. Wer im Gegenteil die Vernunft und die Philosophie zur Magd der Theologie macht, der muß die Vorurteile eines alten Volkes als göttliche Dinge gelten lassen und den Geist durch sie einnehmen und verblenden. Beide

[Ed. pr. 166. Vloten A 543—544, B 113. Bruder §§ 1—3.]

wollen Unsinn, die einen ohne die Vernunft, die anderen mit der Vernunft.

Der erste unter den Pharisäern, der offen behauptete, die Schrift müsse der Vernunft angepaßt werden, war Maimonides (dessen Meinung ich schon im 7. Kap. beurteilt und mit vielen Gründen widerlegt habe). Obgleich dieser Autor bei ihnen in großem Ansehen stand, ist doch die Mehrheit darin von ihm abgewichen und der Meinung eines gewissen R. Jehuda Alpachar gefolgt, der, um dem Irrtum des Maimonides auszuweichen, in den entgegengesetzten verfiel. Er behauptet nämlich[1]), die Vernunft müsse der Bibel dienstbar sein und ihr ganz und gar unterworfen werden. Er meint daher auch, es dürfe keine Schriftstelle deshalb bildlich ausgelegt werden, weil ihr buchstäblicher Sinn der Vernunft widerstreitet, sondern nur wenn er mit der Schrift selbst, d. h. mit ihren offenbaren Dogmen im Widerstreit steht. Demgemäß stellt er es als allgemeine Regel auf: was die Schrift als Dogma lehrt[2]) und ausdrücklich ausspricht, das muß allein auf ihre Autorität hin unbedingt als wahr anerkannt werden; man werde auch kein Dogma in der Bibel finden, das ihr direkt widerspräche, sondern nur durch Folgerung, weil nämlich die Ausdrucksweise der Schrift oft etwas vorauszusetzen scheine, was ihrer ausdrücklichen Lehre entgegengesetzt sei, und nur aus diesem Grunde dürfe man solche Stellen bildlich erklären. So lehrt z. B. die Schrift ganz klar, daß Gott nur einer sei (s. 5. Buch Mose, Kap. 6, V. 4), und nirgends findet sich eine andere Stelle, die geradezu behauptet, daß es mehrere Götter gebe. Dagegen gibt es viele Stellen, wo Gott von sich und die Propheten von Gott in der Mehrzahl reden, eine Ausdrucksweise, die zwar

---

[1]) Ich erinnere mich, dies einst in einem Briefe gegen Maimonides gelesen zu haben, der sich unter den dem Maimonides zugeschriebenen Briefen findet.

[2]) Anmerkung. Vgl. Die Philosophie als Auslegerin der Heiligen Schrift, S. 75.

[Ed. pr. 167. Vloten A 544, B 113—114. Bruder §§ 3—6.]

die Existenz mehrerer Götter zur Voraussetzung hat, die aber nicht dies als den Sinn der Rede zum Ausdruck bringt. Alle diese Stellen müßten also bildlich erklärt werden, nicht weil sie mit der Vernunft im Widerstreit stünden, sondern weil die Schrift selbst es direkt ausspricht, daß es nur einen Gott gebe. Ebenso weil die Schrift 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 15 es (nach seiner Meinung) direkt ausspricht, daß Gott unkörperlich sei, müssen wir allein auf die Autorität dieser Stelle hin und nicht auf die Autorität der Vernunft hin glauben, daß Gott keinen Körper hat, und folglich müssen wir allein auf die Autorität der Schrift hin alle Stellen bildlich erklären, die Gott Hände, Füße usw. zuschreiben, und bei denen bloß die Ausdrucksweise die Körperlichkeit Gottes vorauszusetzen scheint. Das ist die Meinung dieses Autors, und soweit er die Schrift nur durch die Schrift erklären will, stimme ich ihm bei; dagegen wundere ich mich, daß ein Mann von Vernunft die Vernunft selbst so zu nichte machen möchte. Es ist allerdings wahr, daß die Schrift durch die Schrift zu erklären ist, solange es sich bloß um den Sinn der Reden und um die Meinung der Propheten handelt. Haben wir aber einmal den wahren Sinn ermittelt, so müssen wir notwendig von unserem Urteil und unserer Vernunft Gebrauch machen, um ihr unsere Zustimmung zu geben. Wenn aber die Vernunft, auch wenn sie der Schrift widerspricht, ihr doch völlig unterzuordnen ist, so frage ich: müssen wir das mit Vernunft tun oder ohne Vernunft wie Blinde? Wenn ohne Vernunft, so handeln wir eben töricht und ohne Urteil; wenn mit Vernunft, so nehmen wir doch die Schrift allein nach der Weisung der Vernunft an und würden sie nicht annehmen, wenn sie ihr widerspräche. Ich frage nun: wer kann etwas im Geiste annehmen, das der Vernunft widerspricht? Was heißt es aber anders, etwas im Geiste verneinen, als daß die Vernunft ihm widerspricht? Ich kann mich wahrhaftig nicht genug wundern, daß man die Vernunft, die kostbarste Gabe und das göttliche Licht, den toten und durch menschliche Bös-

[Ed. pr. 167—168. Vloten A 545, B 114. Bruder §§ 6—10.]

willigkeit entstellbaren Buchstaben unterordnen will, und daß man es nicht als ein Verbrechen erachtet, gegen den Geist, die wahre Urschrift des göttlichen Wortes, unwürdig zu reden und ihn für verderbt, blind und verworfen zu erklären, während es als größtes Verbrechen gilt, über den Buchstaben, das Abbild des göttlichen Wortes, andere Gedanken zu hegen. Man hält es für fromm, der Vernunft und dem eigenen Urteil kein Vertrauen zu schenken, und für gottlos, an der Zuverlässigkeit dessen zu zweifeln, was uns die Heiligen Bücher überliefert haben. Das ist aber reine Torheit, nicht Frömmigkeit. Was beunruhigt sie denn eigentlich? was fürchten sie? Etwa, daß Religion und Glaube sich nicht verteidigen ließen, wenn nicht die Menschen mit Fleiß in Unwissenheit bleiben und sich von der Vernunft ganz und gar lossagen? Wahrhaftig, wenn sie das glauben, haben sie mehr Furcht für die Schrift als Vertrauen zu ihr. Das sei ferne, daß Religion und Frömmigkeit sich die Vernunft oder daß die Vernunft sich die Religion dienstbar machen wollte, und daß beide nicht ihr Reich in vollster Eintracht behaupten könnten. Hierüber werde ich sogleich sprechen; denn vor allem will ich jetzt die Regel jenes Rabbinen prüfen.

Er meint, wie gesagt, daß wir alles, was die Schrift behauptet oder leugnet, je nachdem als wahr annehmen oder als falsch verwerfen müssen; und weiter, die Schrift behaupte oder leugne nirgends etwas ausdrücklich, das mit der Behauptung oder Ablehnung einer anderen Stelle im Gegensatz stünde. Beide Annahmen sind sehr leichtfertig, wie jeder einsehen muß. Ganz abgesehen davon, daß er gar nicht bemerkt hat, daß die Schrift aus verschiedenen Büchern besteht und zu verschiedenen Zeiten, für verschiedene Menschen und von verschiedenen Verfassern geschrieben ist, abgesehen auch davon, daß er alles auf seine eigene Autorität hin behauptet, ohne daß die Vernunft und die Schrift etwas Derartiges besagen, hätte er doch zeigen müssen, daß alle Stellen, die nur durch Folgerung anderen Stellen wider-

[Ed. pr. 168. Vloten A 545—546, B 115. Bruder §§ 10—14.]

sprechen, nach der Natur der Sprache und mit Rücksicht auf den Zusammenhang ohne Schwierigkeit bildlich sich erklären ließen. Dann hätte er zeigen müssen, daß die Schrift unverfälscht auf uns gekommen ist.

Um aber die Sache der Ordnung nach zu prüfen, frage ich in betreff des ersten: wie, wenn die Vernunft widerspricht, sind wir da nichtsdestoweniger verpflichtet, als wahr anzunehmen bezw. als falsch zu verwerfen, was die Schrift behauptet oder leugnet? Aber vielleicht wird er hinzufügen, daß sich eben in der Schrift nichts findet, was der Vernunft widerstreitet. Darauf halte ich ihm entgegen, daß die Schrift ausdrücklich behauptet und lehrt, Gott sei eifervoll (nämlich im Dekalog selbst und 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 14, 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 24 und an vielen anderen Stellen). Nun widerspricht das aber der Vernunft. Also muß es nichtsdestoweniger als wahr angenommen werden. Ja noch weiter, wenn sich in der Schrift Stellen finden, die voraussetzen lassen, daß Gott nicht eifervoll wäre, so müssen diese notwendig bildlich erklärt werden, damit sie nichts derartiges vorauszusetzen scheinen. So sagt auch die Schrift ausdrücklich, Gott sei auf den Berg Sinai herabgestiegen (s. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 20ff.), und schreibt ihm auch noch andere räumliche Bewegungen zu, lehrt aber nirgends ausdrücklich, daß Gott sich nicht bewege. Auch das muß also jeder als wahr gelten lassen. Wenn nun Salomo sagt, kein Ort könne Gott fassen (s. 1. Buch der Könige, Kap. 8, V. 27), so müßte diese Stelle, da sie ja nicht ausdrücklich behauptet, sondern nur aus ihr sich ergibt, daß Gott sich nicht bewegt, notwendig so erklärt werden, daß sie die räumliche Bewegung Gottes nicht in Abrede zu stellen schiene. Ebenso müßten die Himmel für die Wohnung und den Thron Gottes gehalten werden, weil die Schrift das ausdrücklich erklärt. So gibt es noch vieles, was den Anschauungen der Propheten und des Volkes entsprechend gesagt ist und allerdings nach der Lehre der Vernunft und der Philosophie, aber nicht nach

[Ed. pr. 169. Vloten A 546, B 115—116. Bruder §§ 14—17.]

der Lehre der Schrift falsch ist und was samt und sonders nach der Ansicht unseres Autors gleichwohl als wahr angenommen werden müßte, da ja die Vernunft hierbei nichts mitzusprechen hat.

Falsch ist weiterhin seine Behauptung, daß eine Stelle der anderen nicht geradezu, sondern nur durch Folgerung widerspreche. Denn Moses behauptet geradezu, *Gott sei ein Feuer* (s. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 24), und er bestreitet geradezu, daß Gott irgendwelche Ähnlichkeit mit sichtbaren Dingen habe (s. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 12). Entgegnet jener, diese Stelle bestreite nicht geradezu, sondern nur durch Folgerung, daß Gott ein Feuer sei, und darum sei sie jener Stelle anzupassen, damit sie es nicht mehr zu bestreiten scheine, nun, so wollen wir ihm zugeben, daß Gott ein Feuer ist, oder wir wollen es lieber fallen lassen, um nicht mit ihm Unsinn zu reden, und ein anderes Beispiel dafür nehmen. Samuel[1]) stellt es nämlich geradezu in Abrede, daß Gott ein Urteil widerrufe (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 15, V. 29), während Jeremias im Gegenteil behauptet, Gott widerrufe das Gute und das Böse, das er beschlossen (s. Jeremias, Kap. 18, V. 8 und 10). Wie nun? Widersprechen sich nicht diese Stellen ganz geradezu? Welche von den beiden soll man nach seiner Meinung bildlich erklären? Beide Stellen sind allgemein gültig und eine ist der anderen entgegengesetzt; was die eine geradezu bejaht, verneint die andere geradezu. Darum muß er also nach seiner eigenen Regel ein und dasselbe als wahr annehmen und zugleich als falsch verwerfen. Was ist es aber weiter für ein Unterschied, ob eine Stelle der anderen nicht geradezu, sondern nur durch Folgerung widerspricht, wenn die Folgerung klar ist und der Zusammenhang und die Art der Stelle bildliche Erklärungen nicht zuläßt? Solche Stellen finden sich vielfach in der Bibel, worüber man das 2. Kapitel vergleiche (wo ich ge-

---

[1]) Anmerkung. Vgl. Die Philosophie als Auslegerin der Heiligen Schrift, S. 76.

zeigt habe, daß die Propheten verschiedenartige, ja entgegengesetzte Anschauungen hatten). Vor allem denke man an alle jene Widersprüche, die ich in den biblischen Geschichten nachgewiesen habe (Kap. 9 und 10).

Ich habe nicht nötig, an dieser Stelle alles durchzusprechen. Das Gesagte genügt, um die Widersinnigkeiten, die sich aus dieser Meinung und Regel ergeben, ihre Verkehrtheit und die Übereilung des Autors an den Tag zu legen. Darum weise ich sowohl diese Ansicht als auch die des Maimonides zurück und behaupte es als eine unerschütterliche Wahrheit, daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar sein darf, sondern daß jede ihr eigenes Reich behaupten muß, die Vernunft, wie gesagt, das Reich der Wahrheit und der Weisheit, die Theologie aber das Reich der Frömmigkeit und des Gehorsams. Denn die Macht der Vernunft erstreckt sich, wie ich gezeigt habe, nicht so weit, daß sie bestimmen könnte, die Menschen vermöchten bloß durch den Gehorsam ohne die Erkenntnis der Dinge glückselig zu werden. Die Theologie aber schreibt nichts vor als eben dieses und gebietet nichts als den Gehorsam. Gegen die Vernunft will sie nichts und kann sie nichts. Denn sie bestimmt die Glaubensdogmen (wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe) nur insoweit, als es genügend ist für den Gehorsam; wie aber diese Dogmen in Ansehung der Wahrheit genauer zu verstehen sind, das zu bestimmen überläßt sie der Vernunft, die das wahre Licht des Geistes ist, ohne welches der Geist nur Traumgestalten und Trugbilder sieht.

Ich verstehe hier unter Theologie genauer die Offenbarung, soweit sie das Endziel aufweist, das die Schrift, wie gesagt, im Auge hat (nämlich die Art und Weise des Gehorchens oder die Dogmen der wahren Frömmigkeit und des wahren Glaubens), d. h. also das, was man im eigentlichen Sinne das Wort Gottes nennt und was nicht in einer bestimmten Anzahl von Büchern besteht (s. hierüber Kap. 12). Wenn man den Begriff der Theologie so faßt, wird man

ihre Vorschriften und Lehren fürs Leben mit der Vernunft in Übereinstimmung und ihr Ziel und ihre Absicht in keiner Weise mit der Vernunft im Widerstreit finden, und deshalb ist sie allgemein gültig.

Was aber die gesamte Schrift im allgemeinen betrifft, so habe ich schon Kap. 7 gezeigt, daß ihr Sinn bloß nach ihrer Geschichte zu bestimmen ist, aber nicht nach der allgemeinen Geschichte der Natur, die bloß die Grundlage der Philosophie bildet. Auch darf es uns nicht in Verlegenheit bringen, wenn wir so ihren wahren Sinn ermittelt haben und dann finden, daß er hie und da der Vernunft widerstreitet. Denn von allem, was sich von dieser Art in der Bibel findet und was die Menschen unbeschadet der Liebe nicht zu wissen brauchen, von dem wissen wir mit Sicherheit, daß es die Theologie oder das Wort Gottes nicht berührt und daß infolgedessen auch jeder darüber denken darf, wie er will, ohne sich eines Verbrechens schuldig zu machen. Ich ziehe also ohne Einschränkung den Schluß, daß weder die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift angepaßt werden darf.

Nun könnte man uns aber einwenden: da doch die Grundlage der Theologie, daß die Menschen bloß durch den Gehorsam selig werden, sich nicht durch die Vernunft hinsichtlich ihrer Wahrheit oder Falschheit beweisen läßt, warum glauben wir denn daran? Nehmen wir es ohne Vernunft wie Blinde an, so handeln wir also töricht und urteilslos. Wollten wir dagegen behaupten, diese Grundlage ließe sich durch die Vernunft beweisen, so wäre eben die Theologie ein Teil der Philosophie und nicht von ihr zu trennen. Darauf antworte ich so: Ohne Einschränkung behaupte ich, daß sich das Grunddogma der Theologie nicht durch natürliche Erleuchtung ergründen läßt, oder daß es wenigstens noch niemanden gegeben hat, der es bewiesen hätte, und daß darum die Offenbarung sehr notwendig gewesen ist; nichtsdestoweniger aber können wir von unserem Urteil Gebrauch machen, um das bereits Offenbarte wenig-

[Ed. pr. 171. Vloten A 548—549, B 117—118. Bruder §§ 24—27.]

stens mit moralischer Gewißheit anzuerkennen. Ich sage: mit moralischer Gewißheit, denn wir dürfen nicht erwarten, größere Gewißheit darüber zu erhalten wie die Propheten selbst, denen es zuerst offenbart worden ist und deren Gewißheit gleichwohl nur eine moralische war, wie ich bereits Kap. 2 dieses Traktates gezeigt habe. Diejenigen sind also ganz und gar auf falschem Wege, die die Autorität der Schrift mit mathematischen Beweisen darzutun suchen. Denn die Autorität der Bibel hängt von der Autorität der Propheten ab und kann darum mit keinen stärkeren Argumenten bewiesen werden, als jene es waren, mit denen einst die Propheten das Volk von ihrer Autorität zu überzeugen pflegten. Ja, unsere Gewißheit darüber kann sich auf keine andere Grundlage stützen, als auf diejenige, auf die die Propheten ihre Gewißheit und ihre Autorität gestützt haben. Denn ich habe gezeigt, daß die ganze Gewißheit der Propheten auf drei Dingen beruht: 1. auf einem klaren und lebhaften Vorstellungsvermögen, 2. auf einem Zeichen, 3. endlich und hauptsächlich auf einer dem Rechten und Guten zugewandten Gesinnung. Auf andere Gründe stützten sie sich nicht, und darum konnten sie auch weder dem Volke, zu dem sie einst durch das lebendige Wort sprachen, noch uns, zu denen sie in ihren Schriften reden, ihre Autorität mit anderen Gründen beweisen. Das erste nun, daß sie sich die Dinge lebhaft vorstellten, konnte eben nur den Propheten gewiß sein; darum kann und muß sich unsere ganze Gewißheit über die Offenbarung allein auf die anderen beiden Punkte, das Zeichen und die Lehre, stützen. Das lehrt auch Moses ausdrücklich; denn im 5. Buch Mose, Kap. 18 befiehlt er dem Volke, es solle einem Propheten, der im Namen Gottes ein wahres Zeichen gegeben habe, gehorchen; hat er aber wenn auch im Namen Gottes etwas Falsches vorhergesagt, so soll er dennoch zum Tode verurteilt werden, ebenso wie auch derjenige, der das Volk von der wahren Religion abtrünnig machen möchte, auch wenn er seine Autorität

[Ed. pr. 171—172. Vloten A 549, B 118. Bruder §§ 28—32.]

durch Zeichen und Wundertaten bestätigt hat. S. hierüber 5. Buch Mose, Kap. 13. Es folgt daraus, daß sich der wahre Prophet vom falschen zugleich nach der Lehre und nach dem Wunder unterscheidet. Denn Moses erklärt jenen für einen wahren Propheten und befiehlt, daß man ihm ohne Furcht vor Betrug glauben solle; diejenigen aber seien falsche Propheten und des Todes schuldig, die fälschlich, wenn auch im Namen Gottes, etwas vorhergesagt oder falsche Götter gelehrt hätten, auch wenn sie wirkliche Wunder verrichtet hätten. Dementsprechend sind auch wir der Schrift, d. h. eben den Propheten nur wegen ihrer durch Zeichen bestätigten Lehre Glauben schuldig. Da wir nämlich sehen, daß die Propheten Liebe und Gerechtigkeit über alles empfehlen und nichts anderes im Auge haben, so können wir daraus schließen, daß sie nicht in böser Absicht, sondern aus aufrichtigem Herzen gelehrt haben, die Menschen würden durch Gehorsam und Glauben glückselig. Weil sie das noch obendrein durch Zeichen bestätigten, dürfen wir überzeugt sein, daß sie es nicht leichtfertig ausgesprochen haben und daß sie nicht wahnsinnig waren, während sie prophezeiten.

Noch mehr bestärkt in diesem Glauben werden wir, wenn wir daran denken, daß sie keine Moral gelehrt haben, die mit der Vernunft nicht vollkommen übereinstimmte. Denn es ist kein bloßer Zufall, daß das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes, das in unserem Inneren spricht, ganz und gar übereinstimmt. Und dies gerade schließen wir aus der Bibel mit derselben Gewißheit, mit der die Juden einstmals dasselbe aus dem lebendigen Wort der Propheten geschlossen haben. Denn oben am Schlusse des 12. Kapitels habe ich gezeigt, daß die Schrift in Ansehung ihrer Lehren und ihrer wichtigsten Geschichten unverfälscht auf uns gekommen ist. Wir können daher diese Grundlage der gesamten Theologie und der Schrift bei vernünftigem Urteil annehmen, auch wenn sie sich nicht durch mathematische Beweise dartun läßt. Es wäre ja Torheit, wollte man etwas, das durch

[Ed. pr. 172-173. Vloten A 549-550, B 118-119. Bruder §§ 32-37.]

das Zeugnis so vieler Propheten bekräftigt worden ist, das den nicht eben Starken im Geiste so vielen Trost gebracht hat, das für den Staat nicht geringen Nutzen bedeutet und das wir ruhig ohne Gefahr oder Schaden glauben dürfen, trotzdem nicht anerkennen und zwar bloß deshalb, weil es nicht mathematisch zu beweisen ist. Als ob wir, um unser Leben weise einzurichten, nur das als wahr gelten lassen dürften, was sich durch keinen Zweifelsgrund in Zweifel ziehen läßt, und als ob nicht die meisten unserer Handlungen sehr ungewiß wären und eine Beute des Zufalls.

Ich räume indessen ein, daß diejenigen, welche meinen, Philosophie und Theologie widersprächen sich gegenseitig und man müsse deshalb die eine oder die andere aus ihrem Reiche vertreiben und sich von dieser oder von jener lossagen, nicht ohne Grund darauf ausgehen, der Theologie eine feste Grundlage zu verschaffen, und den Versuch machen, sie mathematisch zu beweisen. Denn wer möchte sich, er sei denn ein Verzweifelter oder ein Kranker, leichten Herzens von der Vernunft lossagen oder Kunst und Wissenschaft verachten und die Gewißheit der Vernunft leugnen. Gleichwohl kann ich sie nicht ganz und gar entschuldigen, weil sie die Vernunft zu Hülfe rufen wollen, um die Vernunft zu verjagen, und durch die Gewißheit eines Vernunftgrundes die Vernunft ungewiß zu machen suchen. Ja, indem sie sich bemühen, die Wahrheit und Autorität der Theologie durch mathematische Beweise darzutun und die Vernunft und natürliche Erleuchtung ihrer Autorität zu berauben, tun sie gerade nichts anderes, als eben die Theologie der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen, und sie scheinen ohne weiteres vorauszusetzen, daß die Autorität der Theologie nur dann Glanz habe, wenn sie von der natürlichen Erleuchtung der Vernunft bestrahlt wird. Wenn sie dagegen sich rühmen, sie seien mit dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes vollkommen zufrieden und riefen nur deshalb die Vernunft zu Hülfe,

[Ed. pr. 173. Vloten A 550—551, B 119. Bruder §§ 37—40.]

um die Ungläubigen zu überzeugen, so darf man ihren Worten doch keinen Glauben schenken, denn es ist leicht zu zeigen, daß sie nur aus ihren Affekten heraus oder aus Prahlerei so reden. Denn aus dem vorigen Kapitel ergibt sich ganz offenbar, daß der Heilige Geist nur von guten Werken Zeugnis gibt, die ja Paulus im Brief an die Galater, Kap. 5, V. 22 Früchte des Heiligen Geistes nennt. Der Heilige Geist selbst ist ja im Grunde nichts anderes als die Seelenruhe, welche die guten Handlungen im Geiste erzeugen. Über die Wahrheit und Gewißheit dessen aber, was allein Gegenstand der Spekulation ist, gibt kein anderer Geist Zeugnis als die Vernunft, die, wie ich schon gezeigt habe, allein das Reich der Wahrheit für sich in Anspruch genommen hat. Wenn jene also behaupten, sie hätten außerdem noch einen anderen Geist, der ihnen über die Wahrheit Gewißheit verschafft, so rühmen sie sich zu Unrecht und reden bloß aus einem Vorurteil ihrer Affekte, oder sie nehmen ihre Zuflucht zu den heiligen Dingen, weil sie Angst haben, von den Philosophen besiegt und dem öffentlichen Gelächter preisgegeben zu werden. Doch vergebens, denn welchen Altar kann der sich bauen, der die Majestät der Vernunft beleidigt?

Ich will aber nun von ihnen ablassen, da ich meiner Aufgabe Genüge getan zu haben glaube; denn ich habe gezeigt, in welcher Beziehung die Philosophie von der Theologie zu trennen ist und worin beide der Hauptsache nach bestehen, daß keine der anderen dienstbar ist, sondern daß jede ihr Reich ohne Widerstreben von seiten der anderen behauptet, und ich habe schließlich auch, wo sich die Gelegenheit bot, den Unsinn, die Mißstände und die Nachteile gezeigt, die sich daraus ergeben haben, daß die Menschen diese beiden Wissenszweige in wunderlicher Weise miteinander verwechselt und darum nicht verstanden haben, sie genau voneinander zu scheiden und die eine von der anderen zu trennen.

Bevor ich jedoch zu anderem fortschreite, will

[Ed. pr. 173—174. Vloten A 551, B 120. Bruder §§ 40—44.]

ich hier noch ausdrücklich bemerken[1]), obwohl es schon gesagt ist, daß ich die Heilige Schrift oder die Offenbarung hinsichtlich ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit sehr hoch schätze. Denn da wir durch die natürliche Erleuchtung nicht begreifen können, daß der schlichte Gehorsam der Weg zur Seligkeit ist[2]), sondern da nur die Offenbarung lehrt, daß dies aus der besonderen Gnade Gottes, die wir mit der Vernunft nicht erfassen können, geschieht, so ergibt sich, daß die Schrift den Sterblichen einen sehr großen Trost gewährt. Da alle Menschen unbedingt gehorchen können und es, verglichen mit der ganzen Menschheit, nur sehr wenige gibt, die durch die bloße Leitung der Vernunft eine tugendhafte Lebensführung erreichen, so müßten wir an dem Heile fast aller Menschen zweifeln, wenn wir das Zeugnis der Schrift nicht hätten.

---

[1]) Anmerkung. Vgl. Die Philosophie als Auslegerin der Heiligen Schrift, S. 113.

[2]) Anmerkung. D. h. daß es zum Heil oder zur Glückseligkeit genüge, die Ratschlüsse Gottes als Rechte oder Gebote anzunehmen, und daß es nicht nötig sei, sie als ewige Wahrheiten zu begreifen, kann nicht die Vernunft, sondern nur die Offenbarung lehren, wie aus dem in Kap. 4 Bewiesenen hervorgeht.

Sechzehntes Kapitel.

Über die Grundlagen des Staates, über das natürliche und das bürgerliche Recht des einzelnen und über das Recht der höchsten Gewalten.

Bis hierher war ich bemüht, die Philosophie von der Theologie zu trennen und nachzuweisen, daß die Theologie einem jeden die Freiheit zu philosophieren gewährt. Darum habe ich nunmehr zu untersuchen, wie weit diese Freiheit, zu denken und zu sagen, was man denkt, sich in dem besten Staate erstreckt. Um dies der Ordnung nach zu prüfen, müssen wir von den Grundlagen des Staates handeln, zunächst aber vom natürlichen Rechte des einzelnen, ohne vorerst auf Staat und Religion Rücksicht zu nehmen.

Unter Recht und Gesetz der Natur verstehe ich nichts anderes, als die Regeln der Natur bei jedem einzelnen Individuum, gemäß denen wir jedes naturgemäß bestimmt sehen, auf eine gewisse Weise zu existieren und zu wirken. Die Fische z. B. sind von Natur bestimmt zu schwimmen, die großen die kleineren zu fressen, und darum bemächtigen sich die Fische mit dem vollsten natürlichen Rechte des Wassers und fressen die großen die kleineren. Denn es ist gewiß, daß die Natur an sich betrachtet das vollste Recht zu allem hat, was sie vermag, d. h. daß sich das Recht der Natur so weit erstreckt, wie sich ihre Macht erstreckt. Denn die Macht der Natur ist Gottes Macht selber, der das vollste Recht zu allem hat. Weil aber die gesamte Macht der ganzen

[Ed. pr. 175. Vloten A 552, B 121. Bruder §§ 1—3.]

Natur nichts ist als die Macht aller Individuen zusammen, so folgt, daß jedes Individuum das vollste Recht zu allem hat, was es vermag, oder daß sich das Recht eines jeden so weit erstreckt, wie seine bestimmte Macht sich erstreckt. Und weil es das oberste Gesetz der Natur ist, das jedes Ding in dem Zustand, in dem es sich befindet, soweit es bei ihm liegt, zu beharren strebt, und zwar nur mit Rücksicht auf sich selbst, nicht mit Rücksicht auf ein anderes, so folgt daraus, daß jedes Individuum das vollste Recht dazu hat, daß es also (wie gesagt) das vollste Recht hat zu existieren und zu wirken, so wie es von Natur bestimmt ist.

Dabei erkenne ich keinen Unterschied an zwischen Menschen und anderen natürlichen Individuen, auch nicht zwischen vernunftbegabten Menschen und anderen, die die wahre Vernunft nicht kennen, noch zwischen Blödsinnigen oder Geisteskranken und geistig Gesunden. Denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut es mit vollstem Rechte, weil es nämlich handelt, wie es von der Natur bestimmt ist, und nicht anders kann. Solange man die Menschen bloß als unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet, lebt unter ihnen sowohl derjenige, der noch nichts von der Vernunft weiß und der ein tugendhaftes Verhalten noch nicht angenommen hat, mit vollstem Rechte nach den bloßen Gesetzen seiner Begierde, wie der andere, der sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft leitet. Das heißt also: wie der Weise das vollste Recht hat zu allem, was die Vernunft vorschreibt, also nach den Gesetzen der Vernunft zu leben, so hat auch der Tor und wer ohnmächtigen Geistes ist, das vollste Recht zu allem, was seine Begierde ihm rät, also nach den Gesetzen der Begierde zu leben. Das ist ganz dasselbe, was Paulus lehrt, der vor dem Gesetz, d. h. solange die Menschen unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, keine Sünde anerkennt.

Das natürliche Recht eines jeden Menschen wird daher nicht durch die gesunde Vernunft, son-

[Ed. pr. 175–176. Vloten A 552–553, B 121–122. Bruder §§ 4–7.]

dern durch die Begierde und die Macht bestimmt. Denn nicht alle Menschen sind von Natur bestimmt, nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu handeln. Im Gegenteil, alle werden vollkommen unwissend geboren, und bevor sie die wahre Lebensweise erkennen und eine tugendhafte Lebensführung sich aneignen können, vergeht auch bei einer guten Erziehung ein großer Teil des Lebens, und gleichwohl müssen sie mittlerweile leben und sich, soweit es bei ihnen liegt, erhalten und dies bloß nach dem Antrieb ihrer Begierde. Denn die Natur hat ihnen nichts anderes gegeben und ihnen die wirkliche Macht, der gesunden Vernunft gemäß zu leben, verweigert. Darum sind sie ebensowenig verpflichtet, nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben, als die Katze verpflichtet ist, nach den Gesetzen der Löwennatur zu leben. Was also jeder, soweit er als bloß unter der Herrschaft der Natur stehend betrachtet wird, als nützlich für sich erachtet, sei es durch die Leitung der gesunden Vernunft, sei es auf den Antrieb der Affekte, das darf er mit vollstem Naturrecht erstreben und auf jede Weise, durch Gewalt, durch List, durch Bitten oder wie er es am leichtesten vermag, in seinen Besitz bringen und demgemäß jeden für seinen Feind halten, der ihn an der Ausführung seiner Absicht hindern will.

Daraus folgt, daß Recht und Gesetz der Natur, unter dem alle geboren werden und in der Hauptsache leben, nichts verbietet als das, was niemand will und niemand kann, daß es aber nicht den Streit, nicht den Haß, nicht den Zorn, überhaupt nichts, zu dem ein Trieb uns rät, verwirft. Das ist kein Wunder. Denn die Natur ist nicht zwischen die Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen, die nur den wahren Nutzen und die Erhaltung der Menschen bezwecken; vielmehr unter unendliche andere, die die ewige Ordnung der gesamten Natur betreffen, von der der Mensch nur ein Teilchen ist und deren Notwendigkeit allein allen Wesen ihr Sein und Handeln bestimmt. Wenn uns daher irgend

[Ed. pr. 176—177. Vloten A 553—554, B 122. Bruder §§ 7—10.]

etwas in der Natur als lächerlich, widersinnig oder schlecht erscheint, so kommt es nur daher, weil unsere Kenntnis von den Dingen Stückwerk ist, weil uns die Ordnung und der Zusammenhang der ganzen Natur zum größten Teil unbekannt bleibt und weil wir alles nach der Gewohnheit unserer Vernunft geleitet sehen wollen. In Wahrheit ist aber, was die Vernunft für schlecht erklärt, nicht schlecht in Hinblick auf die Ordnung und die Gesetze der gesamten Natur, sondern nur in Hinblick allein auf die Gesetze unserer Natur.

Es kann aber auch von niemandem bezweifelt werden, daß es für die Menschen viel nützlicher ist, nach den Gesetzen und bestimmten Vorschriften unserer Vernunft zu leben, die, wie gesagt, nur den wahren Nutzen der Menschen im Auge haben. Zudem gibt es keinen Menschen, der nicht soweit wie möglich sicher und ohne Furcht zu leben wünschte. Das ist aber ausgeschlossen, solange jeder alles nach Belieben tun darf, und der Vernunft nicht mehr Recht eingeräumt wird als dem Haß und dem Zorn. Denn unter Feindschaft, Haß, Zorn und Hinterlist muß jedermann in Angst leben, und darum wird sie jeder, soviel an ihm liegt, zu vermeiden suchen. Wenn man ferner in Betracht zieht, daß die Menschen ohne wechselseitige Hülfe höchst elend und ohne Pflege der Vernunft leben müssen, wie ich es im 5. Kap. gezeigt habe, so wird man klar einsehen, daß die Menschen, um sicher und gut zu leben, sich notwendig vereinigen mußten, wodurch sie bewirkten, daß sie das Recht, das von Natur jeder zu allem hatte, nun gemeinsam besitzen, und daß es nicht mehr von dem Vermögen und der Begierde des einzelnen, sondern von der Macht und dem Willen der Gesamtheit bestimmt wird. Sie würden es jedoch vergeblich versuchen, wenn sie nur dem Rate ihrer Begierde folgten (denn durch die Gesetze der Begierde werden die einzelnen nach verschiedenen Seiten gezogen). Darum mußten sie unverbrüchlich bestimmen und festlegen, alles bloß nach der Vorschrift der

[Ed. pr. 177. Vloten A 554, B 122—123. Bruder §§ 11—14.]

Vernunft (der niemand offen zu widersprechen wagt, um nicht als sinnlos zu erscheinen) leiten zu wollen und die Begierde, soweit sie zum Schaden des anderen etwas rät, zu zügeln, niemandem zu tun, was man nicht selbst getan haben will, und endlich das Recht des anderen wie das eigene zu verteidigen. Auf welche Weise aber dieser Vertrag geschlossen werden muß, um gültig und fest zu sein, wollen wir nunmehr sehen.

Es ist ein allgemein gültiges Gesetz der menschlichen Natur, daß niemand etwas, das er für gut hält, vernachlässigt, es sei denn aus Hoffnung auf ein größeres Gut oder aus Furcht vor einem größeren Schaden, sowie daß niemand ein Übel erträgt, es sei denn, um ein größeres Übel zu vermeiden oder aus Hoffnung auf ein größeres Gut. Das bedeutet: jeder wählt unter zwei Gütern dasjenige, das er für das größere hält, und unter zwei Übeln, was ihm das kleinere scheint. Ich sage ausdrücklich, was ihm, dem Wählenden, größer oder kleiner scheint, nicht daß es sich notwendig so verhielte, wie er urteilt. Dieses Gesetz ist der menschlichen Natur so stark eingeprägt, daß man es unter die ewigen Wahrheiten rechnen muß, die niemand verkennen kann.

Aus diesem Gesetz folgt mit Notwendigkeit, daß niemand ohne Täuschung[1]) versprechen wird, sich des Rechtes, das er auf alles hat, zu begeben und daß niemand ohne Ausnahme dieses Versprechen halten wird, es sei denn aus Furcht vor einem größeren Übel oder aus Hoffnung auf ein größeres Gut. Um das verständlicher zu machen, nehme ich an, ein

---

[1]) Anmerkung. Im Staatsleben, wo sich nach dem allgemeinen Rechte entscheidet, was gut und was böse ist, wird mit Recht die Täuschung in eine wohlgesinnte und eine böswillige geschieden. Im Naturzustand aber, wo jeder sein eigner Richter ist und das höchste Recht besitzt, sich Gesetze vorzuschreiben und auszulegen, ja auch sie abzuschaffen, wenn er es für nützlicher für sich hält, ist es tatsächlich undenkbar, daß jemand mit böswilliger Täuschung handle.

[Ed. pr. 177—178. Vloten A 554—555, B 123. Bruder §§ 14—17.]

Räuber zwinge mich zu dem Versprechen, daß ich ihm Hab und Gut geben werde, sobald er es wolle. Da nun, wie schon gezeigt, mein natürliches Recht bloß von meiner Macht bestimmt wird, so darf ich sicherlich, wenn ich es kann, mich von dem Räuber losmachen, indem ich ihm verspreche, was er will, und zwar darf ich es nach dem Naturrecht, darf ihm also, was er will, hinterlistig versprechen. Oder ich nehme an, ich hätte jemandem ganz ehrlich versprochen, zwanzig Tage lang keine Speise und überhaupt kein Nahrungsmittel zu genießen, danach aber hätte ich die Torheit meines Versprechens eingesehen und daß ich nur mit dem größten Schaden es halten könnte; da ich nun aber nach dem natürlichen Rechte von zwei Übeln das kleinere wählen muß, so kann ich mit vollstem Rechte einem solchen Gelöbnis untreu werden und mein Wort als nicht gegeben ansehen. Dies, sage ich, ist nach dem natürlichen Rechte erlaubt, einerlei ob ich mit wirklichen und bestimmten Gründen einsehe, oder ob ich es nur in meiner Einbildung einzusehen glaube, daß mein Versprechen unrichtig war. Ob ich dabei recht oder falsch sehe, jedenfalls fürchte ich ein größeres Übel und werde es somit nach der Einrichtung der Natur auf jede Weise zu vermeiden suchen. Daraus schließe ich, daß jeder Vertrag nur in Kraft ist in Anbetracht seiner Nützlichkeit; kommt diese in Wegfall, so wird auch der Vertrag hinfällig und verliert seine Gültigkeit. Darum ist es töricht, von einem anderen das Versprechen ewiger Treue zu fordern, wenn man nicht gleichzeitig dafür sorgt, daß ihm aus dem Bruch des abzuschließenden Vertrags mehr Schaden als Nutzen erwächst. Das gilt ganz besonders bei der Einrichtung von Staaten.

Wenn nun alle Menschen sich leicht durch die Vernunft allein leiten ließen und den großen Nutzen und die Notwendigkeit des Staates einsehen könnten, so gäbe es niemanden, der nicht jede Täuschung von Grund aus verabscheute. Alle würden vielmehr aus Begierde nach diesem höchsten Gut, der Erhaltung des Staates, die Verträge mit vollkommener

[Ed. pr. 178. Vloten A 555—556, B 124. Bruder §§ 17—21.]

Treue in allen Punkten halten und die Treue, den höchsten Schutz des Staates, vor allem bewahren. Aber weit entfernt, daß alle Menschen sich immer leicht von der Führung der Vernunft allein leiten ließen. Jeder läßt sich von seinen Lüsten beherrschen, und Habgier, Ehrsucht, Neid, Zorn usw. nehmen meist den Geist dermaßen in Besitz, daß für die Vernunft kein Raum mehr bleibt. Mögen darum die Menschen mit den sichersten Zeichen einer aufrichtigen Gesinnung versprechen und sich verpflichten, Treue zu halten, so kann doch niemand der Treue eines anderen sicher sein, wenn nicht zu dem Versprechen noch etwas anderes hinzukommt, weil eben jeder nach dem Naturrechte trügerisch handeln kann und die Verpflichtungen nicht zu halten braucht, es sei denn aus Hoffnung auf ein größeres Gut oder aus Furcht vor einem größeren Übel.

Da ich aber schon gezeigt habe, daß sich das natürliche Recht jedes einzelnen bloß nach seiner Macht bestimmt, so folgt, daß jeder, so viel er von der Macht, die er besitzt, freiwillig oder gezwungen auf einen anderen überträgt, gerade so viel auch von seinem Rechte dem anderen abtreten muß, und daß derjenige das höchste Recht allen gegenüber hat, der die höchste Gewalt besitzt, vermöge deren er alle gewaltsam zwingen und durch die Furcht vor der härtesten Bestrafung, die alle gleichmäßig fürchten, im Zaume halten kann. Dieses Recht wird er allerdings nur so lange behaupten, als er eben die Macht behält auszuführen, was er will. Sonst wird sein Befehl prekär sein, und niemand, der stärker ist als er, wird ihm gehorchen müssen, wenn er nicht will.

Auf diese Weise also kann sich ohne irgend welchen Widerspruch gegen das natürliche Recht eine Gesellschaft bilden, und jeder Vertrag kann immer mit vollkommener Treue gehalten werden; es braucht eben nur jeder die ganze Macht, die er besitzt, auf die Gesellschaft zu übertragen, die damit das höchste Naturrecht auf alles hat, d. h. die allein die höchste Regierungsgewalt inne hat und der jeder aus freiem

[Ed. pr. 179. Vloten A 556, B 124—125. Bruder §§ 21—25.]

Willen oder aus Furcht vor der härtesten Bestrafung gehorchen muß. Das Recht einer derartigen Gesellschaft heißt Demokratie; sie ist demnach zu definieren als eine allgemeine Vereinigung von Menschen, die in ihrer Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag. Daraus folgt, daß die höchste Gewalt an kein Gesetz gebunden ist, daß ihr vielmehr alle in allen Beziehungen zu gehorchen haben. Denn hierzu mußten sich alle stillschweigend oder ausdrücklich verpflichten, als sie ihre ganze Macht sich zu verteidigen, d. h. ihr ganzes Recht auf sie übertrugen. Denn wollten sie sich etwas vorbehalten, so hätten sie sich zugleich vorsehen müssen, um es ungefährdet verteidigen zu können. Da sie es aber nicht taten und es auch gar nicht tun konnten, ohne die Regierungsgewalt zu teilen und infolgedessen zu zerstören, so haben sie sich eben damit dem Urteil der höchsten Gewalt unbedingt unterworfen. Indem sie dies unbedingt getan haben und zwar (wie ich schon gezeigt habe) ebensowohl unter dem Zwange der Notwendigkeit als auf Anraten der Vernunft, so folgt, daß wir unbedingt alle Befehle der höchsten Gewalt auszuführen verpflichtet sind, mögen sie auch noch so widersinnig sein, wollen wir anders nicht Feinde der Regierung sein und der Vernunft entgegen handeln, die uns rät, die Regierung mit allen Kräften zu verteidigen. Denn auch solche Befehle heißt uns die Vernunft ausführen, damit wir von zwei Übeln das kleinere wählen.

Dazu kommt, daß jeder das Risiko, sich unbedingt dem Befehl und Gutdünken eines anderen zu unterwerfen, leicht übernehmen konnte; denn, wie ich gezeigt habe, steht den höchsten Gewalten das Recht, alles ihr beliebende zu befehlen, nur so lange zu, als sie in Wirklichkeit die höchste Gewalt haben. Gehen sie ihrer verlustig, so verlieren sie zugleich auch das Recht, alles zu befehlen, und es fällt dem oder denen zu, die dieses Recht errungen haben und zu behaupten wissen. Darum kann es nur sehr selten vorkommen, daß die höchsten Gewalten ganz widersinnige

[Ed. pr. 179—180. Vloten A 556—557, B 125. Bruder §§ 26—29.]

Befehle erlassen; denn ihnen liegt am meisten daran, sich vorzusehen und die Regierung zu behaupten, indem sie für das Gemeinwohl sorgen und alles nach dem Gebot der Vernunft leiten. Eine Gewaltherrschaft, sagt Seneca, hat noch niemand lange behauptet. Dazu kommt, daß bei einer demokratischen Regierung Widersinnigkeiten nicht so sehr zu befürchten sind; denn es ist fast ausgeschlossen, daß in einer Versammlung, vorausgesetzt, daß sie groß ist, sich die Majorität in einer Widersinnigkeit zusammenfindet; es ist ebenso ausgeschlossen wegen ihrer Grundlage und ihres Zweckes, welch letzterer, wie schon gezeigt wurde, eben darin besteht, die widersinnigen Begierden auszuschalten und die Menschen so weit als möglich in den Schranken der Vernunft zu halten, damit sie in Eintracht und Frieden leben; wird diese Grundlage beseitigt, so stürzt der ganze Bau zusammen. Hierfür zu sorgen liegt allein der höchsten Gewalt ob; den Untertanen aber kommt es, wie gesagt, zu, ihre Befehle auszuführen und nichts anderes als Recht anzuerkennen, als was die höchste Gewalt für Recht erklärt.

Vielleicht wird man glauben, ich mache auf diese Weise die Untertanen zu Sklaven, indem man denjenigen für einen Sklaven hält, der nach einem Befehl handelt, und für frei, wer nach seinem eigenen Sinne lebt. Das ist aber nicht unbedingt richtig. Denn in Wirklichkeit ist derjenige am meisten Sklave, der so von seinen Lüsten beherrscht wird, daß er seinen Vorteil weder erkennen noch nach ihm handeln kann, und der allein ist frei, der mit ganzem Herzen bloß nach der Leitung der Vernunft lebt. Das Handeln nach Befehl, d. h. der Gehorsam hebt zwar die Freiheit in gewissem Sinne auf, macht aber noch nicht ohne weiteres zum Sklaven. Dies tut nur der Grund des Handelns. Ist der Zweck einer Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern der Nutzen des Befehlenden, dann ist der Handelnde Sklave und sich selber unnütz. In einem Staate und bei einer Regierung, bei der das Wohl des ganzen

[Ed. pr. 180. Vloten A 557—558, B 125—126. Bruder §§ 29—34.]

Volkes, nicht nur des Herrschenden, höchstes Gesetz ist, kann derjenige, der in allen Stücken der höchsten Gewalt gehorcht, nicht ein sich selbst unnützer Sklave, sondern nur ein Untertan heißen. Darum ist der Staat am freiesten, dessen Gesetze sich auf die gesunde Vernunft gründen; denn in ihm[1]) kann jeder, wenn er will, frei sein, d. h. reinen Sinnes nach der Leitung der Vernunft leben. So sind auch die Kinder keine Sklaven, obschon sie allen Befehlen der Eltern zu gehorchen haben; denn die Befehle der Eltern haben vor allem den Nutzen der Kinder im Auge. Ich erblicke also einen großen Unterschied zwischen einem Sklaven, einem Kinde und einem Untertan. Ich definiere so: Ein Sklave ist, wer den Befehlen des Herrn, die nur den Nutzen des Befehlenden im Auge haben, gehorchen muß; ein Kind, wer auf Befehl seiner Eltern das tut, was ihm selbst nützlich ist; Untertan endlich, wer auf Befehl der höchsten Gewalt das tut, was der Allgemeinheit und infolgedessen auch ihm selbst nützlich ist.

Damit glaube ich die Grundlagen einer demokratischen Regierung hinlänglich klar dargelegt zu haben. Ich habe diese lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst fortan nicht mehr zu Rat gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist. Auf

---

[1]) Anmerkung. In jedem Staate kann der Mensch frei sein. Denn sicher ist der Mensch so weit frei, als er sich von der Vernunft leiten läßt. Aber (N. B. anders nach Hobbes) die Vernunft rät durchaus zum Frieden. Dieser aber kann nur aufrecht erhalten werden, wenn die gemeinsamen Rechte des Staates unverletzt bleiben. Je mehr also der Mensch von der Vernunft geleitet wird, d. h. je freier er ist, desto fester wird er die Rechte des Staates beobachten und die Gebote der höchsten Gewalt, deren Untertan er ist, befolgen.

[Ed. pr. 181. Vloten A 558, B 126. Bruder §§ 34—36.

diese Weise bleiben sich alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren. Außerdem habe ich absichtlich nur von dieser Regierungsform handeln wollen, weil sie meiner Absicht am meisten entgegenkommt, da ich ja vom Nutzen der Freiheit im Staate hatte sprechen wollen. Ich übergehe darum die Grundlagen der übrigen Gewalten. Es ist auch nicht nötig zu wissen, woher sie entstanden sind und noch oft entstehen, um ihr Recht kennen zu lernen; denn es läßt sich aus den bisherigen Darlegungen genugsam entnehmen. Wer eben die höchste Macht hat, mag es nun einer, mögen es wenige oder endlich alle sein, dem steht sicherlich das höchste Recht zu, was er will, zu befehlen; und sodann, wer die Macht sich zu verteidigen freiwillig oder gezwungen auf einen anderen übertragen hat, der hat ihm auch vollständig sein natürliches Recht abgetreten und sich folglich entschlossen, ihm in allen Stücken unbedingt zu gehorchen, und er muß durchaus daran festhalten, solange der König oder der Adel oder das Volk die höchste Macht, die sie empfangen haben und die die Grundlage der Rechtsübertragung war, behaupten. Ich brauche dem nichts weiter hinzuzufügen.

Nachdem die Grundlagen und das Recht des Staates dargelegt worden sind, wird es leicht sein zu bestimmen, was das *bürgerliche Privatrecht*, was *Unrecht*, was *Gerechtigkeit* und *Ungerechtigkeit* im Staatsleben sind; ferner was ein *Bundesgenosse* ist und was ein *Feind*, und endlich was ein *Majestätsverbrechen* ist.

Unter dem *bürgerlichen Privatrecht* können wir nichts anderes verstehen als die Freiheit des einzelnen, sich in seinem Zustand zu erhalten, eine Freiheit, die durch die Erlasse der höchsten Gewalt bestimmt und durch ihre Autorität allein geschützt wird. Denn nachdem jeder sein Recht, nach eigenem Gutdünken zu leben, in dem er bloß durch seine Macht beschränkt wurde, d. h. also seine Freiheit und die Macht sich zu verteidigen, auf einen anderen übertragen hat, so ist er auch gehalten, bloß nach

[Ed. pr. 181-182. Vloten A 558-559, B 126-127. Bruder §§ 36-40.]

dessen Vernunft zu leben und bloß durch seinen Schutz sich zu verteidigen.

Unrecht besteht darin, daß ein Bürger oder ein Untertan von einem anderen einen Schaden entgegen dem bürgerlichen Recht oder dem Erlaß der höchsten Gewalt zu leiden gezwungen wird. Denn Unrecht ist nur im Staatsleben denkbar; von den höchsten Gewalten jedoch, denen von Rechts wegen alles erlaubt ist, kann den Untertanen kein Unrecht geschehen. Es kann also nur zwischen Privatpersonen statt haben, die von Rechts wegen gehalten sind, sich gegenseitig nicht zu verletzen.

Gerechtigkeit ist die beharrliche Gesinnung, jedem das zukommen zu lassen, was ihm nach dem bürgerlichen Rechte zukommt; *Ungerechtigkeit* dagegen, ihm unter dem Schein des Rechtes etwas zu entziehen, was ihm nach der richtigen Auslegung des Gesetzes gebührt. Man nennt es auch Gleichheit und Ungleichheit, weil diejenigen, die eingesetzt sind, die Streitigkeiten zu schlichten, kein Ansehen der Person kennen dürfen, sondern alle gleich behandeln sollen und die Pflicht haben, das Recht eines jeden in gleicher Weise zu schützen und weder die Reichen zu beneiden noch die Armen gering zu achten.

Bundesgenossen sind Menschen aus zwei Staaten, welche, um nicht durch das Wagnis eines Krieges in Gefahr zu geraten oder um irgend eines anderen Vorteils willen untereinander übereinkommen, sich gegenseitig nicht zu verletzen, sondern sich im Falle der Not zu helfen, wobei doch jeder Staat seine Regierung behält. Dieser Vertrag wird nur so lange in Kraft bleiben, als seine Grundlage, nämlich die Rücksicht auf die Gefahr oder auf den Nutzen, bestehen bleibt; denn niemand verpflichtet sich, noch muß er Verträge halten, es sei denn aus Hoffnung auf ein Gut oder aus Besorgnis vor einem Übel. Kommt die Grundlage in Wegfall, so fällt auch der Vertrag ganz von selbst, wie ja auch die Erfahrung zur Genüge lehrt. Denn wenn auch verschiedene Regierungen miteinander vereinbaren, sich keinen

[Ed. pr. 182. Vloten A 559, B 127. Bruder §§ 41—45.]

Schaden zuzufügen, so versuchen sie es doch nach Möglichkeit zu verhindern, daß die eine mächtiger wird, und schenken den Versicherungen nur dann Vertrauen, wenn auf beiden Seiten der Zweck und Nutzen des Vertrages klar genug zu Tage liegt. Andernfalls fürchten sie eine List und nicht mit Unrecht. Nur ein Tor, der das Recht der höchsten Gewalten nicht kennt, wird sich auf die Worte und Versprechungen dessen verlassen, der die höchste Gewalt in Händen hat und das Recht, zu tun was er will, und dem das Wohl und der Nutzen seiner Regierung höchstes Gesetz sein muß. Wenn man dabei die Frömmigkeit und die Religion in Betracht zieht, so wird man finden, daß der Inhaber der Regierung geradezu ein Verbrechen begehen würde, wollte er zum Schaden seiner Regierung Versprechungen halten. Sobald er etwas versprochen hat, von dem er einsieht, daß es seiner Regierung Schaden bringt, so darf er es nicht halten; sonst bricht er seinen Untertanen die Treue, zu der er doch in erster Linie verpflichtet ist und die zu halten in der Regel heilig versprochen wird.

Ein Feind ist sodann jeder, der außerhalb des Staates so lebt, daß er weder als Bundesgenosse noch als Untertan die Regierung des Staates anerkennt. Denn nicht der Haß macht den Feind der Regierung aus, sondern das Recht, und das Recht des Staates gegen denjenigen, der seine Regierung nicht irgendwie vertragsmäßig anerkennt, ist ganz dasselbe, wie gegen einen, der ihr Schaden zufügt; der Staat kann ihn also von Rechts wegen auf jede nur mögliche Weise entweder zur Unterwerfung zwingen oder zur Bundesgenossenschaft nötigen.

Ein Majestätsverbrechen endlich kann nur statthaben bei Untertanen oder Bürgern, die ausdrücklich oder durch stillschweigenden Vertrag all ihr Recht auf den Staat übertragen haben, und zwar heißt es von einem Untertan, er habe sich eines solchen Verbrechens schuldig gemacht, wenn er den Versuch unternommen hat, das Recht der höchsten Gewalt auf irgend welche Art an sich zu reißen oder auf einen

[Ed. pr. 182—183. Vloten A 560, B 128. Bruder §§ 45—48.]

anderen zu übertragen. Ich sage: der den Versuch gemacht hat; denn sollte nur die vollbrachte Tat bestraft werden, so würde der Staat meist zu spät einschreiten, wenn sein Recht schon von einem anderen übernommen oder auf einen dritten übertragen ist. Ich sage ferner schlechthin: wer auf irgend eine Art den Versuch macht, das Recht der höchsten Gewalt an sich zu reißen, und erkenne damit keinen Unterschied an, ob daraus für den Staat auch noch so klar sich ein Nutzen oder ob sich daraus ein Schaden ergibt. Denn auf welche Weise er auch den Versuch unternommen hat, so hat er immer die Majestät verletzt und wird von Rechts wegen verurteilt, ein Verfahren, das im Kriege von allen als vollkommen rechtmäßig anerkannt wird. Wenn nämlich jemand nicht auf seinem Posten bleibt und ohne Wissen des Feldherrn den Feind angreift, so wird er, auch wenn er es mit gutem Vorbedacht und nur eigenmächtig tat und den Feind geschlagen hat, dennoch von Rechts wegen zum Tode verurteilt, weil er seinen Eid und das Recht des Feldherrn verletzt hat. Daß aber alle Bürger ohne Ausnahme diesem Rechte immer unterstehen, sehn zwar nicht alle gerade so klar ein, aber der Grund ist ganz genau derselbe. Denn da der Staat bloß nach dem Ratschluß der höchsten Gewalt erhalten und geleitet werden muß, und dieses Recht nach dem Vertrage ganz ausschließlich nur ihr zusteht, so hat derjenige, der bloß nach eigenem Gutdünken und ohne Wissen des höchsten Rates ein Staatsgeschäft zu besorgen unternommen hat, auch wenn daraus, wie gesagt, unbedingt ein Vorteil für den Staat folgte, doch das Recht der höchsten Gewalt verletzt und die Majestät beleidigt und wird darum verdientermaßen von Rechts wegen verurteilt.

Um jedes Bedenken zu beseitigen, erübrigt es noch, auf den Einwand zu antworten, ob es nicht mit dem offenbarten göttlichen Gesetz in einem ersichtlichen Widerspruch steht, wenn ich oben behauptet habe, daß jeder, der nicht von der Vernunft Gebrauch macht, im Naturzustand mit vollstem Naturrecht nach den Gesetzen der Begierde lebt. Da doch

[Ed. pr. 183-184. Vloten A 560-561, B 128-129. Bruder §§ 49-52.]

alle ohne Ausnahme (mögen sie von der Vernunft Gebrauch machen oder nicht) in gleicher Weise gehalten sind, nach dem göttlichen Gebot den Nächsten zu lieben wie sich selbst, so kann man doch nicht, ohne ein Unrecht zu begehen, dem anderen Schaden zufügen und bloß nach den Gesetzen der Begierde leben. Auf diesen Einwurf ist leicht zu antworten, wenn man nur den Naturzustand ins Auge faßt. Dieser ist nämlich, sowohl der Natur als der Zeit nach, früher als die Religion. Niemand[1] weiß von Natur

---

[1] Anmerkung. Wenn Paulus sagt, die Menschen hätten keine Ausflucht, so redet er nach Menschenweise. Denn in Kap. 9 dess. Briefes lehrt er ausdrücklich, daß Gott sich erbarmt, wessen er will, und daß er verhärtet, wen er will, und daß die Menschen nur darum ohne Entschuldigung sind, weil sie in Gottes Macht stehen wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße bildet, das eine zur Ehre, das andere zur Unehre, aber nicht darum, weil sie vorher ermahnt wurden. Was aber das göttliche Naturgesetz angeht, dessen oberste Vorschrift es, wie gesagt, ist, Gott zu lieben, so habe ich es in dem Sinne Gesetz genannt, in dem die Philosophen die allgemeinen Regeln der Natur, nach denen alles geschieht, Gesetze nennen. Denn die Liebe zu Gott ist nicht Gehorsam, sondern Tugend, die dem Menschen, der Gott richtig erkannt hat, notwendig innewohnt. Der Gehorsam hingegen hat den Willen des Befehlenden im Auge, nicht die Notwendigkeit der Sache und ihre Wahrheit. Da uns aber die Natur des göttlichen Willens unbekannt ist, während wir ganz sicher wissen, daß alles, was geschieht, bloß aus Gottes Macht geschieht, so können wir nur durch Offenbarung wissen, ob Gott von den Menschen mit irgend einer Ehrenbezeugung wie ein Herrscher verehrt werden will. Dazu kommt noch, daß die göttlichen Rechte, wie ich zeigen werde, uns nur so lange als Rechte und Satzungen erscheinen, als wir ihre Ursache nicht kennen; haben wir diese erkannt, dann hören sie auf, Rechte zu sein, und wir nehmen sie als ewige Wahrheiten und nicht mehr als Rechte an; d. h. der Gehorsam geht dann in Liebe über, die ebenso notwendig aus der wahren Erkenntnis hervorgeht wie das Licht aus der Sonne. Wir können also nach der Leitung der Vernunft Gott zwar lieben, aber nicht ihm gehorchen, da wir doch

[Ed. pr. 184. Vloten A 561, B 129. Bruder §§ 52–53.]

aus, daß er Gott Gehorsam schuldig ist; ja durch keine Vernunft kann einer zu dieser Erkenntnis kommen; er kann sie nur aus der durch Zeichen bestätigten Offenbarung gewinnen. Darum ist vor der Offenbarung niemand durch das göttliche Recht verpflichtet, das er ja noch gar nicht kennen kann. Deshalb darf der Naturzustand nicht mit dem Zustand der Religion verwechselt werden; man muß ihn vielmehr ohne Religion und Gesetz und folglich auch ohne Sünde und Unrecht denken, wie ich es getan und durch die Autorität des Paulus bestätigt habe.

Aber nicht nur hinsichtlich des Nichtwissens müssen wir den Naturzustand dem geoffenbarten göttlichen Gesetz voraufgehend und ohne dieses denken, sondern auch hinsichtlich der Freiheit, in der wir alle geboren werden. Denn wenn die Menschen von Natur schon durch das göttliche Recht verpflichtet wären oder wenn das göttliche Recht von Natur Recht wäre, so wäre es ja ganz überflüssig, daß Gott mit den Menschen einen Vertrag einginge und sie durch Bund und Schwur verpflichtete. Darum muß man unbedingt zugeben, daß das göttliche Recht erst mit der Zeit beginnt, in der die Menschen durch ausdrücklichen Bund versprochen haben, Gott in allem zu gehorchen, womit sie gleichsam auf ihre natürliche Freiheit verzichtet und ihr Recht auf Gott übertragen haben, wie es eben im Staatsleben der Fall ist. Doch darauf will ich im Folgenden noch eingehender zu sprechen kommen.

Man kann mir aber noch weiter einwenden, daß die höchsten Gewalten so gut wie die Untertanen an das göttliche Recht gebunden sind, während ich doch gesagt habe, daß sie das Naturrecht behielten, und daß ihnen von Rechts wegen alles erlaubt sei. Um diese Schwierigkeit vollständig zu beseitigen, die sich weniger aus dem Begriff des Naturzustandes als aus

---

weder die göttlichen Rechte, solange ihre Ursache uns unbekannt ist, als göttlich annehmen, noch durch die Vernunft Gott als einen Herrscher, der Rechte festsetzt, zu denken vermögen.

[Ed. pr. 184. Vloten A 561—562, B 129. Bruder §§ 53—57.]

dem Begriff des Naturrechts ergibt, daß jeder im Naturzustand gerade so an das offenbarte Recht gebunden ist, wie er an die Vorschrift der gesunden Vernunft gebunden ist, weil es nämlich für ihn vorteilhafter und für seine Wohlfahrt notwendig ist. Will er es nicht, so mag er auf seine Gefahr hin es lassen. Er braucht also bloß nach eigener Entschließung und nicht nach der eines anderen zu leben und keinen Sterblichen als Richter noch als Rächer nach dem Rechte der Religion anzuerkennen. Und dieses Recht, behaupte ich, hat die höchste Gewalt sich vorbehalten; sie kann zwar die Menschen um Rat fragen, aber sie braucht niemanden als Richter anzuerkennen und keinen Sterblichen als Rächer irgend eines Rechtes neben sich, er sei denn ein Prophet, der ausdrücklich von Gott gesandt worden ist und dies durch unzweifelhafte Zeichen dartut. Aber selbst in diesem Falle ist sie nicht gezwungen, einen Menschen, sondern nur Gott selbst als Richter anzuerkennen. Wollte die höchste Gewalt Gott in seinem offenbarten Rechte nicht gehorchen, so darf sie es tun auf eigene Gefahr und auf eigenen Schaden, ohne daß es ihr also irgend ein bürgerliches oder natürliches Recht verwehrte. Denn das bürgerliche Recht hängt von ihrem eigenen Ratschluß ab; das Naturrecht aber hängt ab von den Gesetzen der Natur, die sich nicht nach der Religion richten, die bloß den menschlichen Nutzen im Auge hat, sondern nach der Ordnung der gesamten Natur, d. h. nach dem ewigen, uns unbekannten Ratschluß Gottes. Dies scheinen auch andere dunkel begriffen zu haben, wenn sie behaupten, der Mensch könne zwar gegen den offenbarten Willen Gottes sündigen, aber nicht gegen seinen ewigen Ratschluß, mit dem er alles vorherbestimmt hat.

Nun könnte man aber fragen: wie, wenn die höchste Gewalt etwas befiehlt gegen die Religion und gegen den Gehorsam, den wir Gott ausdrücklich durch Vertrag gelobt haben? Soll man dann der göttlichen oder der menschlichen Herrschaft gehorchen? Da ich hierüber im folgenden ausführlicher handeln werde,

[Ed. pr. 184—185. Vloten A 562, B 129—130. Bruder §§ 57—61.]

will ich hier nur kurz sagen, daß wir Gott über alles gehorchen müssen, da wir eine gewisse und unzweifelhafte Offenbarung besitzen. Weil aber die Menschen in Religionssachen gewöhnlich am meisten irren und weil sie miteinander wetteifern, je nach ihrer verschiedenen Geistesart vielerlei zu erfinden, wie es ja die Erfahrung übergenug bestätigt, so würde sicherlich das Recht des Staates von dem verschiedenen Urteil und Affekt des einzelnen abhängig gemacht, wenn niemand rechtlich verpflichtet wäre, der höchsten Gewalt zu gehorchen in Dingen, die er selbst der Religion zurechnet. Denn niemand wäre an dieses Recht gebunden, sobald er es im Widerspruch mit seinem Glauben oder Aberglauben fände, und so könnte sich jeder unter diesem Vorwand alles erlauben. Da auf diese Weise das Recht des Staates im tiefsten verletzt würde, so steht folglich der höchsten Gewalt, der allein es nach göttlichem wie nach natürlichem Rechte zukommt, die Rechte der Regierung zu wahren und zu schützen, auch das höchste Recht zu, über Religionsangelegenheiten zu entscheiden, wie sie es für gut hält, und alle sind verpflichtet, ihren Entscheidungen und Geboten zu gehorchen, kraft der ihr gelobten Treue, die Gott allewege zu halten befiehlt.

Sind die Inhaber der höchsten Regierungsgewalt Heiden, so muß man entweder keinen Vertrag mit ihnen schließen, sondern sich lieber entschließen, das Äußerste zu erdulden, als sein Recht auf sie zu übertragen, oder wenn man einen Vertrag mit ihnen geschlossen und sein Recht auf sie übertragen hat, so muß man auch, da man sich eben dadurch des Rechtes beraubt hat, sich und seine Religion zu verteidigen, ihnen Gehorsam leisten und Treue wahren oder sich dazu zwingen lassen, ausgenommen, wenn Gott einem durch gewisse Offenbarung seine besondere Hülfe gegen den Tyrannen verheißen hat oder wenn er einen ausdrücklich davon ausnehmen wollte. So sehen wir, daß von den vielen Juden, die in Babylon waren, nur drei Jünglinge, die an Gottes Beistand nicht zweifelten, dem Nebukadnezar

den Gehorsam verweigerten. Die übrigen aber, mit Ausnahme auch des Daniel, den der König selbst verehrte, leisteten ihm ohne Zweifel, durch das Recht gezwungen, Gehorsam, indem sie vielleicht bei sich dachten, sie seien nach Gottes Ratschluß dem Könige untertan, und der König habe die höchste Regierungsgewalt inne und behaupte sie durch göttliche Leitung. Dagegen wollte Eleasar, da sein Vaterland noch bestand, den Seinigen ein Beispiel von Charakterstärke geben, damit sie ihm folgend lieber alles ertrügen als zuließen, daß sein Recht und seine Gewalt auf die Griechen überginge, und damit sie alles versuchten, um nicht den Heiden Treue schwören zu müssen.

Dies wird auch durch die tägliche Erfahrung bestätigt. Die Inhaber der christlichen Regierungen tragen kein Bedenken, zur größeren Sicherheit ihrer Staaten mit den Türken und Heiden Bündnisse zu schließen und ihren Untertanen, die sich dort niederlassen, zu befehlen, daß sie keine größere Freiheit in irgend einer menschlichen oder göttlichen Sache in Anspruch nehmen, als sie ausdrücklich im Vertrag bedungen haben oder als jene Regierungen erlauben. Dies sieht man an dem Vertrag der Niederländer mit den Japanern, von dem ich oben gesprochen habe.

[Ed. pr. 186. Vloten A 563, B 131. Bruder §§ 65—67.]

Siebzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß niemand auf die höchste Gewalt alles übertragen kann und daß dies auch nicht nötig ist. Vom Staate der Hebräer, wie er zu Lebzeiten des Moses und wie er nach seinem Tode vor der Erwählung von Königen gewesen ist, und von seiner Vortrefflichkeit, und schließlich von den Ursachen, aus denen der göttliche Staat untergehen und ohne Aufstände überhaupt kaum bestehen konnte.

Die Betrachtung des vorigen Kapitels über das Recht der höchsten Gewalten zu allem und über das auf sie übertragene natürliche Recht des einzelnen stimmt zwar mit der Praxis im allgemeinen überein, und die Praxis läßt sich so einrichten, daß sie dieser Betrachtung immer näher kommt, und dennoch wird diese immer in vielen Stücken reine Theorie bleiben. Denn nie wird einer seine Macht und folglich auch sein Recht so auf einen anderen übertragen können, daß er aufhörte, Mensch zu sein, und niemals wird es eine höchste Gewalt geben, die ausführen könnte, was sie will. Denn vergebens wird sie einem Untertan befehlen, den zu hassen, der ihn durch eine Wohltat verpflichtet, oder den zu lieben, der ihm Schaden zugefügt hat, von Beleidigungen sich nicht verletzt zu fühlen, von Furcht sich nicht befreit zu wünschen und noch sehr vieles andere von dieser Art, das sich aus den Ge-

[Ed. pr. 187. Vloten A 564, B 131. Bruder §§ 1—2.]

setzen der menschlichen Natur mit Notwendigkeit ergibt. Dies lehrt ja wohl auch die Erfahrung ganz klar. Denn niemals haben sich die Menschen so ihres Rechtes begeben und so ihre Macht auf einen anderen übertragen, daß sie nicht von denen, die ihr Recht und ihre Macht übernahmen, gefürchtet worden wären, und daß der Regierung nicht von den zwar ihres Rechtes beraubten Bürgern mehr Gefahr gedroht hätte als von den Feinden. Wenn freilich die Menschen so ihres natürlichen Rechtes beraubt werden könnten, daß sie fortan nichts gegen den Willen derer vermöchten[1]), die das höchste Recht sich vorbehalten haben, dann dürften diese in der Tat ungestraft ihren Untertanen gegenüber in der gewalttätigsten Weise regieren, was doch wohl niemandem in den Sinn kommen wird. Man muß darum zugeben, daß jeder sich vieles von seinem Rechte zurückbehält, und daß dies dadurch bloß von seinem Willen abhängt und nicht von dem eines anderen.

Um es richtig zu verstehen, wie weit das Recht und die Macht der Regierung sich erstreckt, ist zu beachten, daß die Macht einer Regierung nicht gerade in dem besteht, zu dem sie die Menschen durch Furcht zwingen kann, sondern überhaupt in allen Möglichkeiten, die Menschen zum Gehorsam gegen ihre Befehle anzuhalten. Denn nicht der Grund des Gehorsams, der Gehorsam macht den Untertan. Aus welchem Grunde sich auch einer entschließt, die Befehle der höchsten Gewalt auszuführen, mag es nun sein, weil er Strafe fürchtet oder weil er für sich etwas erhofft oder weil er das Vaterland liebt oder aus irgend einem anderen Affekt, so handelt er doch nach dem Geheiß der höchsten Gewalt, auch wenn er sich aus eigenem freien Ermessen entschließt. Man darf also daraus, daß jemand nach eigenem Ermessen etwas tut, noch nicht den Schluß ziehen, daß er nach eigenem Rechte und nicht nach

[1]) Anmerkung. *„Zwei gemeine Soldaten unternahmen es, die Herrschaft über das römische Volk zu übertragen, und sie vollbrachten es.“* Tacitus, 1. Buch der Historien.

[Ed. pr. 187—188. Vloten A 564—565, B 132. Bruder §§ 3—7.]

dem Rechte der Regierung handelt. Denn wenn der Mensch immer nach eigenem Ermessen und eigenem Entschluß handelte, mag ihn die Liebe bestimmt oder die Furcht vor einem Übel genötigt haben, dann gäbe es entweder gar keine Regierung und gar kein Recht den Untertanen gegenüber, oder dieses Recht müßte sich auf alles erstrecken, was die Menschen veranlassen kann, daß sie sich entschließen, der Regierung nachzugeben. Die Handlungen der Untertanen, die den Geboten der höchsten Gewalt entsprechen, geschehen nach dem Rechte der Regierung, nicht nach dem eigenen Rechte der einzelnen, mag die Liebe dazu treiben oder die Furcht dazu nötigen, oder mögen (was doch am häufigsten ist) Hoffnung und Furcht zugleich die Veranlassung sein oder Ehrfurcht, eine aus Furcht und Bewunderung gemischte Leidenschaft, oder mag es irgend welcher andere Grund sein.

Das ergibt sich schon daraus ganz klar, daß der Gehorsam sich nicht so sehr auf die äußere als auf die innere Handlung des Gemütes bezieht. Darum steht derjenige am meisten unter der Herrschaft eines anderen, der willens ist, aus ganzem Herzen dem anderen in allen seinen Befehlen zu gehorchen, und folglich hat der die größte Herrschaft, der über die Herzen der Untertanen gebietet. Hätten diejenigen die größte Herrschaft, die am meisten gefürchtet werden, dann hätten sie sicherlich die Untertanen der Tyrannen, denn sie werden am meisten gefürchtet von ihren Tyrannen. Wenn es weiter auch nicht gerade möglich ist, über die Herzen so wie über die Zungen zu herrschen, so sind doch auch die Herzen in gewisser Beziehung unter der Herrschaft der höchsten Gewalt, da ihr viele Mittel zu Gebote stehen, um zu bewirken, daß sehr viele Menschen glauben, lieben, hassen usw., was sie will. Wenn das auch nicht geradezu auf Befehl der höchsten Gewalt geschieht, so geschieht es doch oft, wie die Erfahrung zur Genüge bezeugt, auf die Autorität der höchsten Gewalt und auf ihre Weisung hin, d. h. nach ihrem Rechte. Ohne daß sich unser Verstand dagegen

[Ed. pr. 188. Vloten A 565, B 132—133. Bruder §§ 7—10.]

sträubt, können wir uns also Menschen denken, die bloß nach dem Rechte der Regierung glauben, lieben, hassen, verachten und überhaupt von irgend einem Affekt beherrscht werden.

Obschon nun auf diese Weise das Recht und die Macht des Staates weit genug gefaßt ist, wird es doch nie so weit gehen, daß seine Inhaber unumschränkt die Macht zu allem haben, was sie wollen, wie ich wohl schon hinreichend klar bewiesen habe. Auf welche Weise aber die Regierung gebildet werden kann, um trotzdem sich immer sicher zu erhalten, das zu zeigen liegt, wie gesagt, nicht in meiner Absicht. Um aber zu meinem Ziele zu kommen, will ich auf das hinweisen, was einst die göttliche Offenbarung dem Moses zu diesem Zwecke gelehrt hat, und dann will ich die Geschichte der Hebräer in ihrem Verlaufe einer Prüfung unterziehen, aus der sich schließlich ergeben wird, was den Untertanen in erster Linie von den höchsten Gewalten eingeräumt werden muß im Interesse der Sicherheit und gedeihlichen Entwicklung der Regierung.

Vernunft und Erfahrung lehren so klar wie möglich, daß der Bestand einer Regierung in erster Linie abhängig ist von der Treue der Untertanen, von ihrer Tüchtigkeit und ihrer Zuverlässigkeit bei der Ausführung von Befehlen. Wie sie aber geleitet werden müssen, damit sie ständig Treue und Tüchtigkeit bewahren, ist nicht so leicht einzusehen. Denn alle, Regierende wie Regierte, sind Menschen, und der Genuß ist ihnen lieber als die Arbeit. Ja man möchte beinahe an jener Aufgabe verzweifeln, wenn man den so schwankenden Sinn der Menge kennen gelernt hat: nicht von der Vernunft, bloß von den Affekten wird sie beherrscht; zu allem ist sie gleich bereit, und sehr leicht wird sie durch Habsucht oder durch Üppigkeit verdorben. Jeder einzelne glaubt alles zu wissen und will alles nach seinem Sinne geleitet haben und hält nur insoweit etwas für gerecht und ungerecht, gut und schlecht, als es ihm selbst nach seiner Meinung Nutzen oder Schaden bringt; aus Eitelkeit ver-

[Ed. pr. 189. Vloten A 566, B 133. Bruder §§ 10—15.]

achtet er seinesgleichen und läßt sich von ihnen nicht leiten, aus Neid auf den größeren Ruf oder auf das Vermögen des anderen, das doch niemals gleich ist, wünscht er ihm Böses und freut sich daran. Ich brauche nicht alles aufzuzählen. Jedermann weiß, zu welchen Verbrechen der Widerwille gegen das Bestehende und die Sucht nach Neuerungen, wozu der Jähzorn, wozu die Verachtung der Armut die Menschen verführen kann, wie sehr dies alles ihre Geister einnimmt und beschäftigt.

Dem allen vorzubeugen und die Regierung so einzurichten, daß dem Verbrechen kein Raum bleibt, ja alles derart einzurichten, daß alle, wie auch ihre Sinnesart sei, das öffentliche Recht höher stellen als den eigenen Nutzen, das ist die Aufgabe, das die Kunst. Der Zwang der Not hat zwar manches erdenken lassen, aber das ist noch nie erreicht worden, daß einer Regierung von ihren eigenen Bürgern nicht mehr Gefahr drohte als von den Feinden, und daß die Inhaber der Regierung jene nicht mehr zu fürchten hätten als diese.

Ein Zeugnis dafür ist der von den Feinden niemals besiegte Staat der Römer, der so oft von seinen Bürgern besiegt und in die schlimmste Bedrängnis gebracht wurde, namentlich im Bürgerkrieg des Vespasian gegen Vitellius. S. hierüber Tacitus im Anfang des 4. Buches der Historien, wo er den überaus elenden Anblick der Stadt schildert. Alexander achtete (wie Curtius am Ende des 8. Buches sagt) seinen Ruhm beim Feinde geringer als den bei den Bürgern, weil er meinte, daß seine Größe von den eigenen Leuten zu Fall gebracht werden könnte usw. Sein Verhängnis fürchtend bittet er seine Freunde: *„Stellt ihr mich nur vor der heimlichen Arglist und den Nachstellungen meiner Umgebung sicher, den Gefahren des Krieges und des Kampfes trete ich furchtlos entgegen. Philipp war in der Schlacht sicherer als im Theater, den Händen der Feinde ist er oft entgangen, den Händen der Seinigen konnte er sich nicht entziehen. Auch wenn ihr an das Ende anderer Könige denkt, werdet*

[Ed. pr. 189-190. Vloten A 566-567, B 133-134. Bruder §§ 15-19.]

ihr mehr solche zählen, die von den eigenen Leuten als die vom Feinde umgebracht wurden." (S. Q. Curtius, Buch 9, Kap. 6.)

Aus diesem Grunde haben früher Könige, die die Herrschaft an sich rissen, ihrer Sicherheit wegen die Meinung zu erwecken gesucht, daß sich ihr Geschlecht von den unsterblichen Göttern herleite. Sie glaubten natürlich, wenn ihre Untertanen und alle anderen sie nicht als ihresgleichen ansähen, sondern für Götter hielten, so würden sie sich gerne von ihnen regieren lassen und sich ihnen leichter unterwerfen. So hat Augustus den Römern eingeredet, er führe seinen Ursprung auf Äneas zurück, den man für den Sohn der Venus hielt und unter die Götter rechnete; er wollte auch, daß man ihn in Tempeln in der Gestalt eines Götterbildnisses durch Diener und Priester verehre (Tacitus, Annalen, Buch 1). Alexander wollte, daß man ihn als Sohn des Jupiter begrüße, wie es scheint nicht aus Hochmut, sondern mit einer bestimmten Absicht, wie seine Antwort auf den Vorwurf des Hermolaos zeigt: „*Es war beinahe lächerlich,*" sagt er, „*was Hermolaos von mir verlangte: ich sollte mich von Jupiter abwenden, dessen Orakel mich anerkennt. Habe ich denn auch die Antwort der Götter in meiner Gewalt? Er hat mir den Namen eines Sohnes angeboten, ihn anzunehmen (!) war durch die Taten, die ich vollbringe, völlig gerechtfertigt. Möchten doch auch die Inder mich für einen Gott halten. Auf dem Ruhm beruhen die Kriege, und oft hat etwas zu Unrecht Geglaubtes die Stelle der Wahrheit eingenommen*" (Curtius, Buch 8, Kap. 8). Den Grund der Täuschung hat er damit angedeutet. Das hat auch Kleon in seiner Rede getan, in welcher er die Macedonier zu bereden suchte, ihrem König beizustimmen. Nachdem er die Ruhmestaten Alexanders voll Bewunderung geschildert, seine Verdienste aufgezählt und damit der Heuchelei den Schein der Wahrheit verliehen, kommt er auf die Nützlichkeit der Sache zu sprechen: „*Die Perser handelten nicht nur fromm, sondern auch klug, wenn sie ihre Könige als Götter verehrten, denn die*

[Ed. pr. 190. Vloten A 567—568, B 134—135. Bruder §§ 19—23.]

Majestät sei der Schirmherr der Wohlfahrt", und dann schließt er: „*er selbst werde sich, wenn der König das Mahl eröffnet habe, auf die Erde niederwerfen; die anderen müßten das auch tun, und vor allem die mit Weisheit Begabten*" (s. ebend. Buch 8, Kap. 5). Die Macedonier waren aber zu klug dazu. Menschen, die nicht vollständig ungebildet sind, lassen sich so offenbar nicht täuschen und aus Untertanen zu sich selbst unnützen Sklaven machen. Andere aber ließen sich leichter bereden, die Majestät sei heilig und vertrete die Stelle Gottes auf Erden, sie sei von Gott und nicht durch die Wahl und Zustimmung der Menschen eingesetzt und werde durch die besondere Vorsehung und Hülfe Gottes erhalten und beschirmt. Noch anderes derart haben die Monarchen zur Sicherung ihrer Regierung erdacht. Ich übergehe es, um zu meiner Aufgabe zu kommen. Ich werde, wie gesagt, nur auf das hinweisen und nur das behandeln, was zu diesem Zwecke einst die göttliche Offenbarung dem Moses gelehrt hat.

Schon oben Kap. 5 habe ich gesagt, daß die Hebräer nach dem Auszug aus Ägypten an kein Recht irgend eines Volkes gebunden waren, sondern daß sie die Freiheit hatten, nach Belieben neues Recht einzuführen und welche Länder sie wollten zu besetzen. Denn nachdem sie von dem unerträglichen Druck der Ägypter befreit und keinem Sterblichen durch einen Vertrag verpflichtet waren, waren sie wieder in den Besitz ihres natürlichen Rechtes zu allem, was sie vermochten, gelangt, und jeder von ihnen konnte von neuem überlegen, ob er es behalten oder es aufgeben und auf einen anderen übertragen wolle. In diesen Naturzustand versetzt, entschlossen sie sich auf den Rat des Moses, dem sie das größte Vertrauen schenkten, ihr Recht nicht auf einen Sterblichen, sondern einzig auf Gott zu übertragen, und ohne lange zu zögern, gelobten sie allesamt wie aus einem Munde, Gott in allen seinen Geboten unbedingt zu gehorchen und kein anderes Recht anzuerkennen, als was er selbst durch prophetische Offenbarung als Recht auf-

stellen würde. Dieses Gelöbnis oder diese Übertragung des Rechtes auf Gott hat sich in derselben Weise vollzogen, wie wir es oben für die Gesellschaft im allgemeinen angenommen haben, wenn die Menschen sich entschließen, auf ihr natürliches Recht zu verzichten. Denn ausdrücklich haben sie durch Vertrag (s. 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 7) und Eidschwur auf ihr natürliches Recht freiwillig, nicht durch Gewalt gezwungen oder durch Drohungen in Schrecken gesetzt, verzichtet und es auf Gott übertragen. Damit dieser Vertrag gültig und dauernd sein solle und den Verdacht einer Täuschung nicht aufkommen lasse, hat Gott nicht eher mit ihnen etwas vereinbart, als bis sie seine wunderbare Macht erfahren hatten, durch die sie einzig und allein erhalten worden waren und in Zukunft erhalten werden konnten (s. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 4 u. 5). Denn eben weil sie glaubten, sie könnten durch Gottes Macht allein erhalten werden, haben sie ihre ganze natürliche Macht, sich zu erhalten, die sie vielleicht früher aus eigenem Recht zu haben gemeint, auf Gott übertragen und damit auch ihr ganzes Recht.

Gott allein also hatte die Regierung der Hebräer inne, und darum wurde der Staat allein, kraft des Vertrages, mit Recht Gottes Reich und Gott ebenfalls mit Recht König der Hebräer genannt. Infolgedessen waren die Feinde des Staates Feinde Gottes; die Bürger, die ihn in ihre Gewalt bringen wollten, machten sich der Beleidigung der göttlichen Majestät schuldig; die Rechte der Regierung waren die Rechte und Befehle Gottes. Darum war in diesem Staate bürgerliches Recht und Religion, die ja, wie ich zeigte, nur im Gehorsam gegen Gott besteht, ein und dasselbe. Die Dogmen der Religion waren eben nicht Lehren, sondern Rechtssätze und Befehle, Frömmigkeit galt als Gerechtigkeit, Gottlosigkeit als Ungerechtigkeit und Verbrechen. Wer von der Religion abfiel, hörte auf, Bürger zu sein, und wurde allein dadurch als Feind angesehen; wer für die Religion starb, der galt fürs Vaterland gestorben. Überhaupt gab

[Ed. pr. 191-192. Vloten A 568-569, B 135-136. Bruder §§ 28-31.]

es zwischen dem bürgerlichen Recht und der Religion keinen Unterschied. Darum konnte diese Regierung auch eine Theokratie heißen, weil ihre Bürger an kein anderes Recht als an das von Gott offenbarte gebunden waren. Das alles beruhte indes mehr auf der Meinung als auf der Wirklichkeit. Denn in Wirklichkeit hatten die Hebräer das Recht der Regierung ohne Einschränkung sich vorbehalten, wie sich aus meinen weiteren Ausführungen sogleich ergeben wird, nämlich nach der Art und Weise, wie diese Regierung geführt wurde, wovon ich nun sprechen will.

Da die Hebräer ihr Recht auf keinen anderen übertrugen, sondern gerade wie in der Demokratie alle gleichmäßig darauf verzichteten und wie aus einem Munde riefen: „*was Gott spricht* (ohne einen Vermittler dabei zu bezeichnen), *das wollen wir tun*“, so ergibt sich daraus, daß alle nach diesem Vertrage völlig gleich geblieben sind und alle das gleiche Recht hatten, Gott zu befragen, Gesetze anzunehmen und auszulegen, daß überhaupt alle in gleicher Weise an der Regierungsverwaltung teilnahmen. Aus diesem Grunde traten beim ersten Male alle zugleich vor Gott, um zu hören, was er befehlen wolle. Allein bei dieser ersten Huldigung gerieten sie in solchen Schrecken und wurden so bestürzt, als sie Gott sprechen hörten, daß sie ihr Ende nahe glaubten. Voll Angst wandten sie sich von neuem an Moses mit den Worten: „*Siehe, wir haben Gott im Feuer reden hören, und warum sollten wir sterben wollen? Sicherlich wird uns dieses große Feuer verzehren. Wenn wir die Stimme Gottes wiederum hören, so werden wir sicherlich sterben. Tritt du hinzu und höre alles, was unser Gott sagt, und du* (nicht Gott) *wirst zu uns reden: alles, was Gott dir sagen wird, dem wollen wir gehorchen und es tun.*“ Damit haben sie offenbar den ersten Vertrag aufgehoben und ihr Recht, Gott zu befragen und seine Erlasse auszulegen, ohne Einschränkung auf Moses übertragen. Denn hier versprachen sie nicht wie vorher, allem zu gehorchen, was Gott ihnen, sondern was Gott dem Moses sagen würde (s. 5. Buch Mose,

[Ed. pr. 192-193. Vloten A 569-570. B 136-137. Bruder §§ 31-36.]

Kap. 5 nach den Zehn Geboten und Kap. 18, V. 15 und 16). Moses blieb also allein der Geber und Ausleger der göttlichen Gesetze und infolgedessen auch der oberste Richter, den niemand richten konnte und der allein bei den Hebräern die Stelle Gottes, d. h. die höchste Majestät vertrat; denn er allein hatte ja das Recht, Gott zu befragen und dem Volke die göttlichen Antworten zu übermitteln und das Volk zu ihrer Ausführung zu zwingen. Er allein, sage ich; denn wenn jemand zu Mose Lebzeiten im Namen Gottes etwas hätte verkünden wollen, so wäre er, auch wenn er ein wahrer Prophet war, ein Verbrecher gewesen, der sich das höchste Recht anmaßte (s. 4. Buch Mose, Kap. 11, V. 28)[1].

Hierbei ist zu bemerken, daß das Volk, auch wenn es den Moses wählte, doch nicht das Recht hatte, einen Nachfolger an seiner Stelle zu wählen. Denn damit, daß sie ihr Recht, Gott zu befragen, auf Moses übertrugen und ihm ohne Einschränkung gelobten, ihn als Orakel Gottes anzuerkennen, gingen sie jeglichen Rechtes verlustig und mußten jeden, den Moses

[1]) Anmerkung. In dieser Stelle werden zwei Männer beschuldigt, im Lager prophezeit zu haben, und Josua ist der Ansicht, daß sie festzunehmen seien. Das hätte er nicht getan, wenn es jedem erlaubt gewesen wäre, ohne den Befehl des Moses dem Volke Antworten Gottes zu erteilen. Moses aber hielt es für richtig, die Angeklagten freizusprechen, und er tadelt den Josua, weil er ihm geraten hatte, sein königliches Recht zu verfolgen zu einer Zeit, wo er einen solchen Widerwillen gegen das Herrschen hatte, daß er lieber sterben wollte als Alleinherrscher sein, wie aus V. 14 dess. Kapitels hervorgeht. So antwortet er denn dem Josua: *„Eiferst du um meinetwillen? Wollte ich doch, daß das ganze Volk Gottes Prophet wäre“*, d. h. daß das Recht, Gott zu befragen, zu ihm zurückkehrte, damit die Herrschaft wieder beim Volke selbst wäre. Josua hat also nicht das Recht, sondern nur die Zeitverhältnisse verkannt und wird deshalb von Moses getadelt, so wie Abisai von David, als er den König ermahnte, den Simei zum Tode zu verurteilen, der doch sicher ein Majestätsverbrecher war; s. 2. Buch Samuelis, Kap. 19, V. 22 und 23.

[Ed. pr. 193. Vloten A 570, B 137. Bruder §§ 37—38.]

zum Nachfolger wählte, als den Erwählten Gottes annehmen. Hätte Moses einen Nachfolger gewählt, der wie er selbst die ganze Regierungsverwaltung übernommen hätte, also das Recht, allein Gott in seinem Zelte zu befragen, und damit auch die Autorität, Gesetze zu geben und abzuschaffen, über Krieg und Frieden zu entscheiden, Gesandte zu schicken, Richter einzusetzen, seinen Nachfolger zu erwählen, schlechthin alle Obliegenheiten der höchsten Gewalt zu erfüllen, dann wäre die Regierung rein monarchisch gewesen, und der einzige Unterschied hätte darin bestanden, daß im allgemeinen eine monarchische Regierung nach Gottes Ratschluß, der auch dem Monarchen verborgen ist, geführt wird, während die hebräische Regierung nach dem irgendwie bloß dem Monarchen offenbarten Ratschluß Gottes geführt worden wäre oder hätte geführt werden sollen. Dieser Unterschied mindert nicht die Herrschaft des Monarchen und sein Recht auf alles, sondern mehrt sie im Gegenteil. Übrigens ist das Volk unter beiden Regierungen gleich unfrei und unkundig des göttlichen Ratschlusses. Denn unter beiden ist es abhängig vom Wort des Monarchen und erfährt von ihm allein, was recht und unrecht ist, und wenn das Volk glaubt, der Monarch befehle nur nach dem ihm offenbar gewordenen Ratschluß Gottes, so ist es ihm nicht weniger, sondern in Wirklichkeit noch viel mehr unterworfen.

Moses hat sich einen solchen Nachfolger nicht gewählt, sondern seinen Nachfolgern die Regierung so hinterlassen, daß sie weder eine Volksregierung noch eine Aristokratie oder Monarchie heißen konnte, sondern nur eine Theokratie. Denn das Recht, die Gesetze auszulegen und die Antworten Gottes mitzuteilen, stand bei dem einen, das Recht und die Macht, die Regierung nach diesen ausgelegten Gesetzen und nach diesen übermittelten Antworten zu führen, bei einem anderen. S. hierüber 4. Buch Mose, Kap. 27, V. 21.[1]) Um dies verständlicher zu machen,

[1]) Anmerkung. V. 19 und 23 dess. Kapitels übersetzen die Ausleger, die mir zu Gesicht gekommen sind,

will ich die ganze Regierungsverwaltung ordnungsgemäß darlegen.

Zuerst erhielt das Volk den Befehl, ein Haus zu bauen, das sozusagen den Hof Gottes, also der höchsten Majestät dieser Regierung darstellen sollte. Dieses Haus war nicht auf Kosten eines einzelnen, sondern des ganzen Volkes zu erbauen, damit das Haus, in dem Gott befragt werden sollte, Gemeingut wäre. Zu Hofleuten und Verwaltern dieser göttlichen Residenz wurden die Leviten erwählt; zu ihrem Obersten und gewissermaßen zum zweiten nach dem König Gott wurde Aaron, der Bruder des Moses, gewählt, dessen gesetzmäßige Nachfolger in dieser Stellung seine Söhne wurden. Aaron als der erste nach

---

schlecht. Denn V. 19 und 23 bedeutet nicht, daß er ihm Vorschriften gab oder ihn mit Vorschriften versah, sondern daß er Josua zum Oberhaupt wählte oder einsetzte, was in der Schrift häufig vorkommt, so 2. Buch Mose, Kap. 18, V. 23, 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 15, Buch Josua, Kap. 1, V. 9 und 1. Buch Samuelis, Kap. 25, V. 30 usw.

Je mehr die Ausleger sich bemühen, V. 19 und 23 dieses Kapitels Wort für Wort wiederzugeben, desto unverständlicher machen sie es, und ich bin sicher, daß nur sehr wenige seinen wahren Sinn verstehen. Denn die meisten stellen sich vor, in V. 19 befehle Gott dem Moses, den Josua in Gegenwart der Versammlung anzuweisen, und in V. 23 hätte dieser ihm die Hände aufgelegt und ihn angewiesen. Dabei beachten sie nicht, daß diese Ausdrucksweise bei den Hebräern sehr gebräuchlich ist, um zu erklären, daß die Wahl eines Oberhauptes rechtmäßig und daß es in seiner Würde bestätigt ist. So sagt Jetro, indem er dem Moses rät, sich Helfer zu wählen, die ihn unterstützen sollen, das Volk zu richten: „*Wenn du das tust, so wird Gott dir gebieten*“, als ob er sagte, seine Autorität werde fest sein und er werde bestehen können, dabei das gleiche berührend, worüber man vergleiche 2. Buch Mose, Kap. 18, V. 23, 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 15 und Kap. 25, V. 30, und vor allem Buch Josua, Kap. 1, V. 9, wo Gott zu ihm sagt: „*Habe ich dir nicht geboten: fasse Mut und sei getrost?*“ als ob Gott ihm sagte: „*Bin ich es nicht, der dich als Oberhaupt eingesetzt hat? Fürchte dich vor nichts, denn ich werde immer mit dir sein*“.

[Ed. pr. 194. Vloten A 571, B 138. Bruder §§ 42—43.]

Gott war also der oberste Ausleger der göttlichen Gesetze und übermittelte dem Volke die Antworten des göttlichen Orakels und betete für das Volk zu Gott. Hätte er dabei auch das Recht gehabt, Befehle zu erteilen, so hätte ihm zum unbeschränkten Monarchen nichts gefehlt. Dieses Recht aber besaß er nicht, und überhaupt war der ganze Stamm Levi so sehr von der allgemeinen Regierung ausgeschlossen, daß er nicht einmal gleich den übrigen Stämmen den Teil Landes besaß, der ihm von Rechts wegen zugekommen wäre, und von dem er wenigstens hätte leben können. Vielmehr wurde bestimmt, daß er vom übrigen Volke unterhalten werden sollte, doch so, daß ihm, dem einzigen gottgeweihten, vom gewöhnlichen Volke immer die höchste Ehrerbietung erwiesen würde. Aus den übrigen zwölf Stämmen wurde sodann ein Kriegsheer gebildet und ihnen befohlen, das Reich der Kanaaniter anzugreifen, es in zwölf Teile zu teilen und den Stämmen diese Teile durch das Los zuzuweisen. Zu diesem Geschäft wurden zwölf Führer, aus jedem Stamme einer, gewählt, denen zugleich mit Josua und dem Oberpriester Eleasar das Recht verliehen wurde, das Land in zwölf gleiche Teile zu teilen und zu verlosen. Zum obersten Befehlshaber des Kriegsheeres wurde Josua gewählt; er allein erhielt das Recht, bei unerwarteten Ereignissen Gott zu befragen, aber nicht wie Moses allein in seinem Zelte oder in der Stiftshütte, sondern durch Vermittlung des Hohepriesters, dem allein die Antworten Gottes zu teil wurden. Ferner erhielt er das Recht, die durch den Hohepriester ihm übermittelten Befehle Gottes zu verkünden, das Volk zu ihrer Befolgung zu zwingen, die Mittel zu ihrer Ausführung ausfindig zu machen und in Anwendung zu bringen, aus dem Heere so viele er wollte und wen er wollte auszuwählen, in seinem Namen Gesandte zu schicken, kurz das ganze Kriegsrecht hing allein von seinem Beschlusse ab. An Josuas Stelle ist aber kein rechtmäßiger Nachfolger getreten; ein solcher wurde nur von Gott unmittelbar erwählt und zwar erst, wenn die

[Ed. pr. 194—195. Vloten A 571—572, B 138. Bruder §§ 43—47.]

Not des ganzen Volkes es erforderte. Sonst wurden alle Angelegenheiten des Krieges und des Friedens von den Stammeshäuptern verwaltet, wie ich gleich zeigen werde. Endlich ließ Moses alle Männer vom zwanzigsten bis zum sechzigsten Jahre zum Kriegsdienst ausheben und bloß aus dem Volke ein Heer bilden, das nicht dem Feldherrn oder dem Hohepriester, sondern Gott und der Religion den Treueid schwur. Sie hießen die Heerscharen oder Schlachtreihen Gottes und Gott hinwiederum hieß bei den Hebräern der Gott der Heerscharen. Aus diesem Grunde ging die Bundeslade bei großen Schlachten, von deren Entscheidung Sieg oder Niederlage des ganzen Volkes abhing, inmitten des Heeres mit; denn das Volk sollte seinen König gewissermaßen in Person sehen und mit allen Kräften kämpfen.

Aus diesen Vorschriften, die Moses seinen Nachfolgern gab, läßt sich leicht ersehen, daß er sie als Verwalter, aber nicht als Herrscher des Staates gewählt hat. Denn er verlieh niemandem das Recht, Gott allein und wo er es wolle zu befragen, und er hat darum auch niemandem die Autorität verliehen, die er selbst besaß, Gesetze zu geben und abzuschaffen, über Krieg und Frieden zu entscheiden, Verwalter für den Tempel und für die Gemeinden zu ernennen, alles Befugnisse des Inhabers der höchsten Regierungsgewalt. Denn der Hohepriester hatte zwar das Recht, die Gesetze auszulegen und die Antworten Gottes zu erteilen, aber nicht wie Moses wann er wollte, sondern nur auf Befragen des Feldherrn oder des Höchsten Rates oder anderer ihres Gleichen. Der oberste Befehlshaber des Heeres dagegen und die Ratsversammlungen konnten Gott fragen, so oft sie wollten, aber die Antwort Gottes erhielten sie nur durch den Hohepriester. Darum waren die Aussprüche, die Gott durch den Mund des Hohepriesters tat, keine Gebote, wie diejenigen, die er durch den Mund des Moses tat, sondern bloß Antworten. Erst nachdem sie Josua und die Ratsversammlungen angenommen, erhielten sie die Kraft von Gesetzen und Ge-

[Ed. pr. 195. Vloten A 572, B 138—139. Bruder §§ 47—50.]

boten. Ferner stand dem Hohepriester, der die Antworten Gottes von Gott empfing, das Heer nicht zur Verfügung, und er besaß von Rechts wegen keine Befehlsgewalt, während andererseits diejenigen, die das Land von Rechts wegen besaßen, von Rechts wegen keine Gesetze erlassen konnten. Ferner war zwar der Hohepriester Aaron sowohl wie sein Sohn Eleasar von Moses erwählt, aber nach dem Tode des Moses hatte niemand das Recht, den Hohepriester zu wählen; vielmehr war der Sohn der rechtmäßige Nachfolger des Vaters. Der Befehlshaber des Heeres war ebenfalls von Moses gewählt, und der Hohepriester bekleidete ihn mit seiner Würde nicht nach dem hohepriesterlichen Rechte, sondern nach dem Rechte, das Moses ihm verliehen hatte. Darum wählte der Hohepriester nach Josuas Tode niemanden an seine Stelle. Auch die Stammeshäupter haben Gott nicht wegen eines neuen Feldherrn befragt, sondern jeder von ihnen behielt das Recht, das Josua besessen, der Heeresabteilung seines Stammes gegenüber und sie alle zusammen gegenüber dem gesamten Kriegsheer. Anscheinend hatten sie keinen Oberbefehlshaber nötig, außer wenn sie mit vereinten Kräften gegen einen gemeinsamen Feind zu kämpfen hatten, und dies war hauptsächlich zu Josuas Zeiten der Fall, wo sie alle noch keinen bestimmten Wohnsitz hatten und alles noch gemeinschaftlich war. Nachdem aber alle Stämme die Länder unter sich verteilt hatten, die sie nach dem Kriegsrecht in Besitz genommen und die in Besitz zu nehmen sie noch den Auftrag hatten, und nachdem nicht mehr alles allen gehörte, kam von selbst der Grund in Wegfall, einen gemeinsamen Feldherrn zu wählen, da die verschiedenen Stämme nach dieser Teilung weniger als Volksgenossen denn als Bundesgenossen anzusehen waren. In bezug auf Gott und die Religion mußten sie allerdings als Volksgenossen angesehen werden, in bezug auf ihre rechtlichen Beziehungen zueinander aber bloß als Bundesgenossen, etwa in derselben Weise (vom gemeinsamen Tempel abgesehen) wie die Hochmögenden Vereinigten

[Ed. pr. 195—196. Vloten A 573, B 139. Bruder §§ 51—54.]

Staaten der Niederlande. Denn die Teilung einer gemeinsamen Sache auf die einzelnen bedeutet nichts anderes, als daß jeder nunmehr seinen Teil allein besitzt und die übrigen das Recht auf diesen Teil aufgeben. Aus diesem Grunde also wählte Moses Stammeshäupter, von denen jeder nach der Teilung des Reiches für seinen Teil Sorge tragen sollte; sie hatten also in den Angelegenheiten ihres Stammes Gott durch Vermittlung des Hohepriesters zu befragen, ihre Heeresabteilung zu befehligen, Städte zu gründen und zu befestigen, Richter in jeder Stadt einzusetzen, den Feind des ihnen unterstellten Gebietes anzugreifen, kurz alle Geschäfte des Krieges und des Friedens zu führen. Einen anderen Richter als Gott oder den von Gott ausdrücklich gesandten Propheten brauchte der Stamm nicht anzuerkennen.[1]) Fiel er jedoch von Gott ab, so mußten

---

[1]) *Anmerkung.* Die Rabbinen, und nicht die Rabbinen allein, sondern auch viele Christen, die ihren Irrtum teilen, bilden sich ein, das sogenannte große Synedrium sei von Moses eingesetzt worden. Allerdings hat sich Moses siebzig Helfer erwählt, die mit ihm die Sorge für den Staat tragen sollten, da er allein nicht im Stande war, die Last des ganzen Volkes zu tragen. Er hat aber niemals ein Gesetz über die Einsetzung eines Rates der Siebzig gegeben; im Gegenteil, er hat befohlen, jeder Stamm solle in den Städten, die Gott ihm verliehen, Richter einsetzen, die gemäß den von ihm erlassenen Gesetzen die Streitigkeiten schlichten sollten. Sollten einmal die Richter selbst über das Recht im Zweifel sein, dann sollten sie sich an den Hohepriester wenden (der ja der oberste Ausleger der Gesetze war), oder an den ihnen zur Zeit übergeordneten Richter (der die Befugnis hatte, den Hohepriester zu befragen); nach der Erklärung des Hohepriesters sollten sie dann die Streitigkeit beilegen. Sollte ein untergeordneter Richter behaupten, er sei nicht verpflichtet, nach der Meinung des Hohepriesters, die er selbst oder seine oberste Behörde vernommen, das Urteil zu fällen, so wurde er zum Tode verurteilt, und zwar von dem derzeitigen obersten Richter, der den untergeordneten Richter eingesetzt hatte, s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 9, mochte dieser nun wie Josua der

[Ed. pr. 196. Vloten A 573, B 140. Bruder §§ 54—55.]

ihn die anderen Stämme nicht wie einen Untertan richten, sondern als einen vertragsbrüchigen Feind bekriegen. Dafür haben wir in der Schrift Beispiele. Nach Josuas Tode haben die Kinder Israel und nicht der neue Oberbefehlshaber Gott befragt. Als sie aber erfuhren, daß der Stamm Juda zuerst von allen seinen Feind angreifen solle, verband sich dieser allein mit dem Stamm Simeon, um mit vereinten Kräften ihren gemeinsamen Feind anzugreifen. Diesem Vertrag sind die übrigen Stämme nicht beigetreten (s. Buch der Richter, Kap. 1, V. 1, 2, 3), vielmehr führt jeder Stamm (wie es im vorhergehenden Kapitel berichtet wird) den Krieg mit seinem Feinde gesondert und nimmt Unterwerfung und Treuschwur an,

---

höchste Befehlshaber des ganzen Volkes Israel sein, oder nur das Oberhaupt eines Stammes, dem nach der Teilung das Recht zustand, den Hohepriester in den Angelegenheiten seines Stammes zu befragen, über Krieg und Frieden zu entscheiden, Städte zu befestigen, Richter einzusetzen usw., oder mochte er der König sein, dem alle oder einige Stämme ihr Recht übertragen hatten. Zur Bestätigung könnte ich mehrere Zeugnisse aus der Schrift anführen; ich will aber nur eines von vielen, das mir bedeutsam scheint, erwähnen. Als der Prophet von Shilo den Jerobeam zum König gewählt hatte, verlieh er ihm damit auch das Recht, den Hohepriester zu befragen und Richter einzusetzen; überhaupt alles Recht, das Rehabeam den zwei Stämmen gegenüber behielt, erhielt Jerobeam gegenüber den zehnen. Darum konnte Jerobeam mit demselben Rechte wie Josaphat zu Jerusalem (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 19, V. 8ff.) in seiner Residenz einen höchsten Rat für sein Reich einsetzen. Denn ganz gewiß brauchte Jerobeam, sofern er nach Gottes Geheiß König war, und folglich auch nicht seine Untertanen nach dem Gesetze des Moses vor Rehabeam, dessen Untertanen sie nicht waren, als ihrem Richter zu erscheinen und noch viel weniger vor dem Gericht zu Jerusalem, das Rehabeam eingesetzt hatte und das ihm untergeordnet war. Entsprechend der Teilung des hebräischen Reiches gab es in ihm auch ebenso viele höchste Ratsversammlungen. Diejenigen aber, die den wechselnden Zustand der Hebräer nicht in Betracht ziehen und ihre verschiedenen Zustände in einen vermischen, gehen in vieler Beziehung irre.

[Ed. pr. 196. Vloten A 574, B 140. Bruder §§ 55—56.]

von wem er will, obwohl der Auftrag war, unter keiner Bedingung einen zu schonen, sondern alle auszurotten. Wegen dieser Versündigung werden sie zwar getadelt, aber von niemandem vor Gericht gezogen. Auch sahen sie sich nicht veranlaßt, deshalb Krieg miteinander anzufangen und sich in die Angelegenheiten eines anderen Stammes zu mischen. Im Gegenteil machten sie einen feindlichen Angriff auf die Benjaminiten, welche die übrigen beleidigt und das Band des Friedens gelöst hatten, so daß keiner von den Bundesgenossen bei ihnen des Gastrechts sicher sein konnte. Als sie nach drei Schlachten endlich Sieger waren, metzelten sie alle nach dem Kriegsrecht nieder, Schuldige wie Unschuldige, eine Tat, die sie nachdem in später Reue beklagt haben.

Diese Beispiele bestätigen vollauf, was ich soeben über das Recht der einzelnen Stämme gesagt habe. Vielleicht wird man nun aber fragen, wer denn die Nachfolger der einzelnen Stammeshäupter gewählt habe. Darüber können wir jedoch der Schrift selbst nichts mit Bestimmtheit entnehmen, doch vermute ich, weil ja jeder Stamm in Familien zerfiel, deren Häupter aus den Familienältesten gewählt wurden, daß der Älteste von diesen Familienhäuptern von Rechts wegen an die Stelle des Stammesoberhaupts trat. Hat doch auch Moses siebzig Helfer aus den Ältesten gewählt, die zusammen mit ihm den höchsten Rat bildeten. Diejenigen nun, die nach Josuas Tode die Verwaltung der Regierung innehatten, heißen in der Schrift die Ältesten, und sehr häufig werden bei den Hebräern unter den Ältesten die Richter verstanden, wie wohl jedermann weiß. Für unseren Zweck ist es jedoch nicht von Belang, darüber Gewißheit zu haben. Es genügt der Nachweis, daß nach dem Tode des Moses niemand alle Befugnisse des Oberbefehlshabers besessen hat. Denn da nicht alles von dem Beschlusse eines Mannes noch von dem eines Rates noch des gesamten Volkes abhing, sondern manche Teile der Verwaltung einem Stamme, andere bei gleicher Berechtigung jedes einzelnen Stammes den übrigen ob-

[Ed. pr. 197. Vloten A 574, B 140—141. Bruder §§ 56—60.]

lagen, so ergibt sich daraus ganz offenbar, daß die Regierung nach dem Hinscheiden des Moses weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch war, sondern wie gesagt theokratisch: 1. weil der Palast der Regierung der Tempel war und allein mit Rücksicht auf ihn, wie ich zeigte, alle Stämme Volksgenossen waren; 2. weil alle Bürger Gott als ihrem obersten Richter, dem sie in allen Stücken unbedingten Gehorsam versprochen, den Eid der Treue leisten mußten; und 3. endlich, weil der Oberbefehlshaber, wenn ein solcher nötig war, von niemandem als von Gott allein gewählt wurde. Das hat Moses dem Volke ausdrücklich im Namen Gottes verkündet 5. Buch Mose, Kap. 18, V. 15, und tatsächlich bezeugt es die Wahl Gideons, Simsons und Samuels. Darum kann es nicht zweifelhaft sein, daß auch die anderen glaubenstreuen Führer auf dieselbe Weise gewählt wurden, auch wenn es ihre Geschichte nicht bestimmt berichtet.

Nach dieser Feststellung ist es an der Zeit zu untersuchen, wieweit diese Art der Staatsverfassung im Stande war, die Geister zu lenken und Regierende wie Regierte so im Zaum zu halten, daß diese nicht Rebellen und jene nicht Tyrannen wurden.

Diejenigen, welche die Regierung leiten oder in Händen haben, suchen alle Schlechtigkeiten, die sie begehen, stets mit dem Schein des Rechtes zu umgeben und dem Volke vorzureden, daß ihr Handeln ehrenhaft sei. Das bringen sie auch leicht fertig, denn die ganze Auslegung des Gesetzes hängt ja nur von ihnen ab. Zweifellos gibt ihnen gerade dieser Umstand die größte Freiheit, alles, was sie nur wollen und wozu ihre Begierde sie verleitet, zu tun, während ihnen diese Freiheit sehr beschränkt würde, wenn das Recht der Gesetzesauslegung einem anderen zustünde und wenn die richtige Auslegung der Gesetze für jedermann so klar wäre, daß ein Zweifel darüber nicht aufkommen könnte. Daraus geht deutlich hervor, daß den Oberhäuptern der Hebräer ein hauptsächlicher Anlaß zu Untaten genommen war dadurch, daß das

Recht der Gesetzesauslegung ganz und gar den Leviten übertragen war (s. 5. Buch Mose, Kap. 21, V. 5), denen die Regierungsverwaltung nicht zustand und die keinen Anteil am Landbesitz hatten wie die anderen, deren Vermögen und Ansehen vielmehr gänzlich von der richtigen Gesetzesauslegung abhing. Dazu trug noch weiter bei, daß das gesamte Volk angewiesen war, sich alle sieben Jahre an einem bestimmten Orte zu versammeln, wo es von dem Hohepriester Belehrung über das Gesetz empfangen sollte, und daß außerdem jeder einzelne beständig und mit allem Eifer das Buch des Gesetzes lesen und wieder lesen sollte (s. 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 9 ff. und Kap. 6, V. 7). Die Oberhäupter mußten also schon um ihrer selbst willen es sich besonders angelegen sein lassen, die ganze Verwaltung nach den vorgeschriebenen und allgemein genugsam bekannten Gesetzen zu führen, wenn sie beim Volke das höchste Ansehen genießen wollten. In diesem Falle verehrte sie das Volk als Diener der Regierung Gottes und als seine Stellvertreter; im anderen Falle aber konnten sie bei ihren Untertanen dem glühendsten Hasse — denn das ist in der Regel der theologische Haß — nicht entgehen.

Um die zügellose Willkür der Oberhäupter einzuschränken, kam noch ein weiterer Umstand von größter Bedeutung hinzu: das Kriegsheer wurde aus allen Bürgern (vom zwanzigsten bis zum sechzigsten Lebensjahre ohne Ausnahme) gebildet, und die Oberhäupter konnten keinen ausländischen Soldaten in Sold nehmen. Dies, sage ich, war von größter Wichtigkeit; denn es ist sicher, daß die Fürsten bloß durch ein Kriegsheer, dem sie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können, und daß sie nichts so sehr fürchten als ein freies Volksheer, das durch seine Tüchtigkeit, seine Mühe und sein Blut die Freiheit und den Ruhm des Vaterlands geschaffen hat. Darum hat Alexander, als er zum zweiten Male gegen Darius kämpfen mußte und den Rat des Parmenio hörte, nicht ihn, der den Rat gab, sondern den Polysperchon,

[Ed. pr. 198—199. Vloten A 575—576, B 142. Bruder §§ 64—68.]

der ihm beistimmte, getadelt. Denn, wie Curtius, Buch 4, Kap. 13 sagt, den Parmenio, den er erst kürzlich heftiger, als er beabsichtigte, getadelt hatte, mochte er nicht wiederum zurechtweisen, und er war nicht im Stande, die Freiheit der Macedonier, die er wie gesagt aufs äußerste fürchtete, zu unterdrücken, bevor er die Zahl der aus den Gefangenen genommenen Soldaten weit über die Zahl der Macedonier hinaus vermehrt hatte; erst dann konnte er seinem maßlosen Sinne, der lange Zeit durch die Freiheit der besten Bürger in Schranken gehalten war, die Zügel schießen lassen. Wenn also ein freies Volksheer schon die Oberhäupter einer weltlichen Regierung einschränkt, die gewöhnlich den ganzen Ruhm der erfochtenen Siege für sich in Anspruch nehmen, um wie viel mehr mußte es die Oberhäupter der Hebräer in Schranken halten, deren Soldaten ja nicht für den Ruhm eines Fürsten, sondern für den Ruhm Gottes kämpften und die eine Schlacht nur lieferten, wenn sie eine Antwort von Gott erhalten hatten.

Dazu kam weiterhin noch, daß die Oberhäupter der Hebräer alle nur durch das Band der Religion miteinander verbunden waren. Wenn darum einer von ihnen abgefallen wäre und begonnen hätte, das göttliche Recht der einzelnen zu verletzen, so hätte er von den übrigen als Feind betrachtet und von Rechts wegen unterdrückt werden können.

Drittens kam noch hinzu die Furcht vor einem neuen Propheten. Sobald nämlich ein Mann von erprobtem Lebenswandel durch gewisse herkömmliche Zeichen bewies, daß er ein Prophet sei, hatte er eben dadurch das höchste Recht, Befehle zu erteilen, und zwar gerade so wie Moses im Namen des ihm allein offenbarten Gottes und nicht nur wie die Oberhäupter im Namen des durch den Hohepriester befragten Gottes. Natürlich konnten solche Männer das unterdrückte Volk leicht an sich ziehen und ihm durch unbedeutende Zeichen, was sie nur wollten, einreden. War hingegen die Verwaltung in guter Ordnung, so konnte das Oberhaupt bei Zeiten dafür sorgen, daß

[Ed. pr. 199. Vloten A 576—577, B 142—143. Bruder §§ 68—72.]

der Prophet sich erst seinem Gerichte stellen mußte, um sich einer Prüfung zu unterwerfen, ob auch sein Lebenswandel erprobt sei, ob er sichere und unbezweifelbare Zeichen für seine Sendung besitze und ob endlich das, was er im Namen Gottes künden wollte, mit den überkommenen Lehren und den allgemeinen Landesgesetzen im Einklang stehe. Entsprachen die Zeichen den Anforderungen nicht oder erwies sich die Lehre als neu, so konnte das Oberhaupt ihn von Rechts wegen zum Tode verurteilen; im anderen Falle wurde der Prophet allein auf die Autorität und das Zeugnis des Oberhauptes hin anerkannt.

Dazu kam viertens, daß sich das Oberhaupt vor den übrigen nicht durch seinen Adel oder durch das Recht des Blutes auszeichnete, sondern daß ihm die Regierungsverwaltung nur mit Rücksicht auf sein Alter und seine Tüchtigkeit anvertraut wurde.

Endlich kam hinzu, daß die Oberhäupter und das gesamte Heer den Krieg nicht mehr als den Frieden wünschen konnten. Denn das Heer bestand ja wie gesagt nur aus Bürgern, und demnach waren es dieselben, die die Geschäfte des Krieges wie des Friedens besorgten. Der Soldat im Felde war Bürger auf dem Markte, der Heerführer im Lager Richter im Gerichtshof, der Feldherr im Lager Oberhaupt im Staate. Darum konnte niemand den Krieg um des Krieges willen wünschen, sondern nur um des Friedens willen und zum Schutze der Freiheit. Auch wird sich wohl das Oberhaupt so viel als möglich von Neuerungen ferngehalten haben, um nicht den Hohepriester angehen und gegen die eigene Würde vor ihm stehen zu müssen. Soviel über die Umstände, die den Oberhäuptern Schranken setzten.

Sehen wir nun, wodurch das Volk in Schranken gehalten wurde. Auch das läßt sich mit vollster Klarheit aus den Grundlagen der Regierung ersehen. Schon bei oberflächlicher Betrachtung wird man sogleich sehen, daß diese Grundlagen eine so einzige Vaterlandsliebe in den Herzen der Bürger hervorbringen mußten, daß ihnen alles eher in den Sinn kommen

[Ed. pr. 199—200. Vloten A 577, B 143. Bruder §§ 72—76.]

konnte als ein Verrat am Vaterlande oder ein Abfall von ihm. Alle mußten ihm vielmehr so ergeben sein, daß sie lieber das Äußerste auf sich nehmen als eine Fremdherrschaft ertragen wollten. Denn da sie ihr Recht auf Gott übertragen hatten und den Glauben hatten, ihr Reich sei ein Reich Gottes und sie allein Gottes Kinder, die übrigen Völker aber Gottes Feinde, denen sie darum den erbittertsten Haß entgegenbrachten (das hielten sie ja für Frömmigkeit, s. Psalm 139, V. 21 und 22), so konnte nichts in ihnen solchen Abscheu erwecken als der Gedanke, einem Fremden Treue zu schwören und Gehorsam zu geloben; für sie war keine größere Schandtat und nichts Fluchwürdigeres zu denken als der Verrat am Vaterlande, d. h. an dem Reiche Gottes, den sie anbeteten. Ja schon die Auswanderung galt für einen Frevel, weil der Dienst Gottes, zu dem sie allezeit verpflichtet waren, nur auf heimischer Erde ausgeübt werden durfte; galt doch dieser Boden allein als heilig, alles übrige Land aber als unrein und unheilig. Darum klagt David vor Saul, der ihn gezwungen hatte, außer Landes zu gehen: „*Wenn es Menschen sind, die dich gegen mich reizen, so sind sie verflucht, weil sie mich verstoßen, daß ich nicht bleibe im Erbteil Gottes, sondern sprechen: gehe hin und diene anderen Göttern.*" Aus diesem Grunde wurde auch, was hier besonders hervorzuheben ist, kein Bürger mit der Verbannung bestraft, denn wer sündigte, verdiente wohl Strafe, aber keine Schmach.

Die Liebe der Hebräer zu ihrem Vaterlande war also keine einfache Liebe, sondern Frömmigkeit, die zugleich mit dem Haß gegen die übrigen Völker durch den täglichen Kult so gehegt und gepflegt wurde, daß sie ihnen zur zweiten Natur werden mußte. Denn ihr täglicher Kult war nicht nur durchaus vom Kult anderer Völker verschieden (wodurch es kam, daß sie eine durchaus eigentümliche und von den übrigen Völkern ganz getrennte Stellung einnahmen), vielmehr war ihr Kult jenem ganz und gar entgegengesetzt. Es mußte darum aus einer Art von täg-

lichem Vorwurf ein beständiger Haß entspringen, der tiefer als irgend etwas in der Seele Wurzel fassen konnte. War es doch ein Haß, der aus tiefer Verehrung oder Frömmigkeit entsprang, und der für fromm gehalten wurde, und einen tieferen und hartnäckigeren Haß kann es nicht geben. Es fehlte auch an der gewöhnlichen Ursache nicht, die den Haß immer mehr und mehr entfacht, nämlich seine Erwiderung, denn die anderen Völker mußten auch ihnen mit dem erbittertsten Hasse begegnen. Wie sehr das alles, die Freiheit von menschlicher Herrschaft, die Verehrung gegen das Vaterland, das unbeschränkte Recht allen anderen gegenüber, der nicht nur erlaubte, sondern geradezu durch die Frömmigkeit geweihte Haß gegen die anderen, das Bewußtsein, allen verhaßt zu sein, die Besonderheit ihrer Sitten und Gebräuche, wie sehr alles das, sage ich, im Stande war, den Sinn der Hebräer zu stärken, daß sie fürs Vaterland alles mit einziger Standhaftigkeit und Tapferkeit ertrügen, das lehrt die Vernunft mit voller Klarheit, und die Erfahrung selbst hat es bezeugt. Denn niemals haben sie es unter einer Fremdherrschaft aushalten können, solange die Stadt noch bestand, und darum nannte man ja auch Jerusalem die Aufrührerstadt (s. Esra, Kap. 4, V. 12 und 15). Auch das zweite Reich (das doch nur ein Schatten des ersten war, nachdem die Priester auch das Herrscherrecht an sich gebracht hatten) konnte nur sehr schwer von den Römern zerstört werden, was Tacitus selbst im 2. Buch der Historien mit diesen Worten bezeugt: „*Beendigt hatte schon Vespasian den jüdischen Krieg, indem nur noch die Belagerung Jerusalems übrig war, mehr nur eine harte und beschwerliche Arbeit wegen der Sinnesart des Volkes und der Hartnäckigkeit des Aberglaubens, als daß die Belagerten noch Kräfte genug gehabt hätten, die Drangsale auszuhalten.*“ Aber neben dieser Eigenschaft, deren Schätzung ganz vom Standpunkt abhängig ist, gab es bei diesem Staate noch ein besonderes, sehr starkes Motiv, das die Bürger davon zurückhalten mußte, an

[Ed. pr. 201. Vloten A 578—579, B 144—145. Bruder §§ 81—84.]

Abfall zu denken und Lust zu bekommen, ihr Vaterland zu verlassen, ich meine die Rücksicht auf den Nutzen, die den Nerv und die Seele aller menschlichen Handlungen bildet. Jene Rücksicht bestand in diesem Staate in ganz besonderem Maße. Denn nirgends besaßen die Bürger ihre Güter mit größerem Rechte, als die Untertanen dieses Staates, die den gleichen Land- und Feldbesitz hatten wie das Oberhaupt, und wo jeder für alle Zeiten Herr seines Anteils war. Denn wenn jemand, durch Armut gezwungen, sein Grundstück oder seinen Acker verkauft hatte, so mußte er seinen Besitz bei Eintritt des Jubeljahres wieder vollständig zurückerhalten, und in dieser Art waren noch andere Maßregeln getroffen, daß niemand seines bestimmten Vermögens verlustig gehen könne. Auch konnte die Armut nirgends erträglicher sein als hier, wo man die Liebe gegen den Nächsten, d. h. gegen den Mitbürger mit aller Hingabe üben mußte, um sich Gott, den König geneigt zu machen. Den hebräischen Bürgern konnte es also nur in ihrem Vaterlande wohlergehen, außerhalb seiner war alles Unglück und Schande.

Ferner trug noch in erster Linie dazu bei, nicht nur um sie in der Heimat zurückzuhalten, sondern auch um Bürgerkriege zu verhüten und die Ursachen von Streitigkeiten zu entfernen, daß niemand seinesgleichen, sondern jedermann nur Gott diente und daß Wohlwollen gegen den Mitbürger und Liebe, die durch den allgemeinen Haß gegen die anderen Völker und der anderen gegen sie nicht wenig begünstigt wurden, als höchste Frömmigkeit galten.

Außerdem trug noch in erster Linie die Schule des Gehorsams dazu bei, in der sie erzogen wurden, denn sie mußten ja alles nach einer bestimmten Gesetzesvorschrift tun. Sie durften nicht nach Belieben ackern, sondern nur in bestimmten Zeiten und Jahren und immer nur mit einer Art Vieh. Ebenso durften sie auch nur auf eine bestimmte Weise und zu einer bestimmten Zeit säen und ernten, kurz ihr ganzes Leben war eine beständige Übung im Gehorsam (s. hierüber

Kap. 5 über den Nutzen der Ceremonien). So vollständig waren sie hierdurch daran gewöhnt, daß sie es nicht mehr als Knechtschaft, sondern als Freiheit empfinden mußten, so daß schließlich niemand mehr das Verbotene, sondern jedermann das Gebotene wollte. Nicht wenig hat anscheinend auch der Umstand dazu beigetragen, daß sie zu gewissen Zeiten im Jahre verpflichtet waren, sich der Ruhe und der Freude hinzugeben, nicht um ihrer Neigung, sondern um Gott aus Neigung zu gehorchen. Dreimal im Jahre waren sie die Gäste Gottes (s. 5. Buch Mose, Kap. 16), am siebenten Wochentage mußten sie sich aller Arbeit enthalten und sich der Ruhe hingeben, und außerdem waren noch andere Zeiten bestimmt, an denen anständige Lustbarkeiten und Gastmähler nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten waren. Ich glaube nicht, daß sich ein wirksameres Mittel denken läßt, die Herzen der Menschen zu lenken. Denn nichts wird die Herzen mehr einnehmen als die Freude, die aus der Verehrung, d. h. aus Liebe und Bewunderung zugleich entspringt. Auch konnte nicht leicht aus der Gewohnheit ein Überdruß werden, denn der für die Festtage bestimmte Gottesdienst war selten und abwechslungsreich.

Dazu kam noch die große Verehrung für den Tempel, die sie in seinem besonderen Tempeldienst und in all dem, was beobachtet werden mußte, ehe man hineingehen durfte, stets aufs gewissenhafteste bewahrt haben, so daß noch heutigen Tages die Juden nur mit Grauen von dem Frevel Manasses lesen, der es gewagt hat, ein Götzenbild im Tempel selbst aufzustellen. Auch gegenüber den Gesetzen, die im Allerheiligsten mit der größten Gewissenhaftigkeit aufbewahrt wurden, empfand das Volk eine nicht geringere Ehrfurcht. In dieser Beziehung waren also Widersprüche und Vorurteile von Seiten des Volks nicht zu fürchten. Denn niemand wagte es, in göttlichen Dingen ein Urteil auszusprechen, sondern allem, was ihnen auf Grund der Autorität einer im Tempel erteilten göttlichen Antwort oder eines von

[Ed. pr. 202—203. Vloten A 580, B 145—146. Bruder §§ 89—92.]

Gott gegebenen Gesetzes befohlen wurde, dem mußten sie gehorchen, ohne erst ihre Vernunft zu befragen.

Damit glaube ich in der Hauptsache den Sinn dieses Reiches zwar kurz, aber doch klar genug dargelegt zu haben. Es bleibt noch übrig, die Ursachen zu untersuchen, die es bewirkt haben, daß die Hebräer so oft vom Gesetze abgefallen sind, daß sie so oft unterjocht wurden und daß schließlich ihr Reich der gänzlichen Zerstörung anheimfallen konnte. Vielleicht meint jemand, es sei durch die Halsstarrigkeit des Volkes gekommen. Doch das wäre kindisch. Denn warum war dieses Volk halsstarriger als die anderen Völker? Etwa von Natur? Die Natur aber schafft keine Völker, sondern nur Individuen, die sich erst durch die Verschiedenheit der Sprache, der Gesetze und der angenommenen Sitten in Völker trennen. Nur diese beiden Faktoren, Gesetze und Sitten, können es bewirken, daß jedes Volk seinen besonderen Charakter hat, seine besonderen Zustände, und schließlich auch seine besonderen Vorurteile. Wollte man also zugeben, daß die Hebräer halsstarriger waren als die übrigen Sterblichen, so müßte man das einem Fehler in ihren Gesetzen oder in ihren angenommenen Sitten zuschreiben. Das ist ja allerdings richtig: hätte Gott ihr Reich dauerhafter gewollt, so hätte er ihnen auch andere Gesetze und Rechte gegeben und eine andere Art der Verwaltung eingeführt. Was läßt sich darum anderes sagen, als daß sie ihren Gott erzürnt haben, nicht erst, wie Jeremias, Kap. 32, V. 31 sagt, von der Gründung der Stadt an, sondern schon von der Gesetzgebung an. Das bezeugt auch Hesekiel, Kap. 20, V. 25, wenn er sagt: „*Darum gab ich ihnen auch Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, darinnen sie nicht leben konnten, indem ich sie unrein werden ließ in ihren Opfern dadurch, daß ich jede Öffnung der Gebärmutter* (d. h. jede Erstgeburt) *verstieß, damit ich sie zerstörte und sie lernen müßten, daß ich Jehovah bin.*“ Um diese Worte und die Ursache der Zerstörung des Reiches richtig zu verstehen, ist zu bemerken, daß erst die Absicht bestand, alle reli-

[Ed. pr. 203. Vloten A 580—581, B 146—147. Bruder §§ 92—96.]

giösen Verrichtungen den Erstgeborenen anzuvertrauen und nicht den Leviten (s. 4. Buch Mose, Kap. 8, V. 17). Nachdem aber alle mit Ausnahme der Leviten das Kalb angebetet hatten, wurden die Erstgeborenen verstoßen und verunreinigt und die Leviten an ihrer Stelle erwählt (5. Buch Mose, Kap. 10, V. 8), eine Änderung, die mich, je mehr und mehr ich darüber nachdenke, in die Worte des Tacitus auszubrechen zwingt: zu jener Zeit sei der Gedanke Gottes nicht ihre Sicherheit, sondern seine Rache an ihnen gewesen. Ich kann mich nicht genug darüber wundern, daß der Zorn im himmlischen Gemüte so groß war, daß er die Gesetze selbst, die doch immer nur die Ehre, die Wohlfahrt und Sicherheit des Volkes bezwecken, in der Absicht sich zu rächen und das Volk zu bestrafen gegeben hat, so daß die Gesetze eigentlich nicht als Gesetze, d. h. zur Wohlfahrt des Volkes, sondern vielmehr als Strafen und Züchtigungen erscheinen. Denn alle Gaben, die sie den Leviten und Priestern darzubringen hatten, wie auch, daß sie die Erstgeburt loskaufen und für jeden Kopf den Leviten Geld geben mußten, und endlich, daß bloß den Leviten der Zutritt zu den Heiligtümern gestattet war, alles das war für sie ein beständiger Vorwurf ihrer Unreinheit und Verstoßung. Auch die Leviten hatten damit etwas, das sie den anderen beständig vorhalten konnten. Denn ohne Zweifel fanden sich unter so vielen Tausenden auch viele lästige Aftertheologen, weshalb denn das Volk dazu geneigt war, die Handlungen der Leviten, die zweifellos auch Menschen waren, zu beobachten und wie gewöhnlich für das Vergehen eines einzelnen alle verantwortlich zu machen. Die Folge war eine beständige Unzufriedenheit, und außerdem der Widerwille, müßige und verhaßte Leute, die nicht einmal blutsverwandt mit ihnen waren, zu ernähren, namentlich wenn das Getreide teuer war. Kein Wunder, wenn in Zeiten der Ruhe, als die offenbaren Wundertaten aufgehört hatten, und es keine Menschen von hervorragender Autorität mehr gab, wenn da das Volk in seinem gereizten und habgierigen

[Ed. pr. 204. Vloten A 581—582, B 147. Bruder §§ 96—100.]

Sinne lässig zu werden begann und von dem zwar göttlichen, aber für das Volk selbst schimpflichen und überdies verdächtigen Kultus abfiel und nach einem neuen verlangte, und wenn da die Oberhäupter, die immer danach strebten, das höchste Recht des Staates allein zu besitzen, dem Volke alles zugestanden und neue Kulte einführten, um es dadurch an sich zu fesseln und dem Priester abspenstig zu machen.

Wäre der Staat der ursprünglichen Absicht entsprechend eingerichtet worden, so hätten alle Stämme gleiches Recht und gleiche Ehre besessen, und alles wäre in vollster Sicherheit gewesen. Denn wer hätte das heilige Recht seiner Blutsverwandten verletzen wollen? Was könnte einem lieber sein, als seine Blutsverwandten, Brüder und Eltern aus Achtung vor der Religion zu unterhalten? als sich von ihnen in der Auslegung der Gesetze unterrichten zu lassen und schließlich von ihnen die Antworten Gottes zu erwarten? Auf diese Weise wären auch alle Stämme viel enger miteinander vereinigt geblieben, wenn sie alle das gleiche Recht besessen hätten, die geistlichen Angelegenheiten zu besorgen. Ja es wäre selbst dann nichts zu befürchten gewesen, wenn nur die Wahl der Leviten einen anderen Grund gehabt hätte als Zorn und Rache. Aber sie hatten, wie gesagt, ihren Gott erzürnt, der sie, um die Worte des Hesekiel zu wiederholen, unrein werden ließ in ihren Opfern, indem er jede Öffnung der Gebärmutter verstieß, damit er sie zerstörte.

Das findet außerdem auch seine Bestätigung durch die Geschichte selbst. Sobald das Volk in der Wüste anfing, viel freie Zeit zu haben, wurden viele Männer und nicht nur aus dem gewöhnlichen Volke über diese Wahl unwillig und nahmen daraus den Anlaß, zu glauben, Moses habe nicht nach göttlichem Befehl, sondern nach eigenem Ermessen alles eingerichtet, weil er eben seinen Stamm vor den übrigen Stämmen ausgewählt und das Recht des Hohepriesteramtes seinem Bruder für alle Zeiten übertragen habe. Sie erregten deswegen einen Aufruhr und traten vor ihn, indem sie riefen, sie alle seien gerade so heilig,

[Ed. pr. 204–205. Vloten A 582, B 147–148. Bruder §§ 100–103.]

und Moses habe sich widerrechtlich über alle erhoben. Er konnte sie auch auf keine Weise beschwichtigen, vielmehr wurden sie durch ein Wunder zum Zeichen seiner Glaubwürdigkeit alle vernichtet. Daraus entstand denn eine neue und allgemeine Empörung des ganzen Volkes, denn man glaubte, nicht durch ein Gericht Gottes, sondern durch die Kunst des Moses seien sie getötet worden. Erst nach einem großen Sterben, einer Pestilenz kam das Volk aus Erschöpfung zur Ruhe, so aber, daß alle lieber sterben als leben wollten. Damals hatte eben der Aufruhr mehr aufgehört, als daß Eintracht eingetreten wäre. Das bezeugt die Schrift 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 21, wo Gott dem Moses vorhersagt, daß das Volk nach seinem Tode vom Dienste Gottes abfallen werde, und dabei hinzufügt: „*Denn ich kenne sein Trachten und womit es heute umgeht, da ich es noch nicht in das Land geführt, das ich ihm zugeschworen habe.*" Und bald darauf sagt Moses zum Volke selbst: „*Denn ich kenne deinen aufrührerischen Geist und deine Halsstarrigkeit. Siehe, dieweil ich noch heute mit euch lebe, seid ihr aufrührerisch gewesen gegen Gott; wie viel mehr werdet ihr es sein nach meinem Tode.*" So ist es bekanntlich auch in der Tat gekommen.

Daraus erklären sich die großen Veränderungen, die große Zügellosigkeit in allen Beziehungen, die Üppigkeit und Lässigkeit, wodurch alles abwärts zu gehen anfing, bis sie, nach häufiger Unterjochung, das göttliche Recht völlig brachen und einen sterblichen König wollten, damit nicht mehr der Tempel, sondern der Hof ihr Regierungspalast wäre, und damit alle Stämme ferner nicht mehr im Hinblick auf das göttliche Recht und auf das Hohepriestertum, sondern im Hinblick auf ihre Könige Volksgenossen wären. Das gab überreichen Stoff zu neuen Empörungen, die dann endlich zum Untergang des ganzen Reiches führten. Denn nichts können die Könige weniger ertragen, als eine unsichere Herrschaft und einen Staat im Staate. Die ersten Könige, aus gewöhnlichen Bürgern erwählt, waren mit der Würde zufrieden, zu der sie empor-

[Ed. pr. 205–206. Vloten A 582–583, B 148. Bruder §§ 103–107.]

gestiegen waren. Nachdem aber ihre Söhne durch das Erbfolgerecht zur Herrschaft gelangt waren, begannen diese nach und nach alles zu ändern, um das ganze Recht der Regierung allein in die Hand zu bekommen, von dem ihnen der größte Teil noch fehlte, solange das Recht der Gesetze noch nicht von ihnen abhing, sondern vom Hohepriester, der die Gesetze im Heiligtum bewahrte und sie dem Volke auslegte. Dadurch waren sie sozusagen Untertanen der Gesetze, die sie von Rechts wegen weder abschaffen, noch denen sie neue von gleicher Autorität hinzufügen konnten; ferner waren sie es auch darum, weil das Recht der Leviten die Könige geradeso gut wie die Untertanen als unheilig von den heiligen Handlungen fernhielt; endlich auch, weil die Sicherheit ihrer Regierung gänzlich von dem Willen eines einzigen abhing, der als Prophet galt, wovon sie ja Beispiele erlebt hatten. Mit welcher Freiheit hat Samuel dem Saul alles befohlen, und wie leicht konnte er wegen eines Fehlers das Recht der Herrschaft auf David übertragen. Darum eben hatten sie einen Staat im Staate, und ihre Herrschaft war unsicher. Um darüber hinwegzukommen, gestatteten sie, andere Tempel den Göttern zu weihen, damit man die Leviten nicht mehr zu befragen brauchte. Außerdem suchten sie Männer, die im Namen Gottes prophezeiten, um Propheten zu haben, die sie den wahren Propheten entgegenstellen konnten. Aber was sie auch unternommen haben, ihren Wunsch konnten sie doch nicht erfüllt sehen. Denn die Propheten, auf alles vorbereitet, warteten die günstige Zeit ab, nämlich die Regierung des Nachfolgers, die immer unsicher ist, solange der Vorgänger noch in frischer Erinnerung steht. Da konnten sie denn leicht vermöge der göttlichen Autorität einen feurigen und durch Tugend ausgezeichneten König zur Regierung bringen, der das göttliche Recht unter seinen Schutz nehmen und das Reich oder einen Teil desselben rechtmäßig besitzen sollte. Trotzdem konnten aber auch die Propheten auf diese Weise nichts ausrichten, denn wenn sie auch den Tyrannen

[Ed. pr. 206. Vloten A 583—584. B 149. Bruder §§ 108—111.]

losgeworden waren, so blieben doch die Ursachen der Tyrannei bestehen. Sie hatten also nichts weiter getan, als einen neuen Tyrannen um den Preis von Bürgerblut erkauft. Darum hatten die Zwistigkeiten und Bürgerkriege kein Ende. Die Ursachen, die die Verletzung des göttlichen Rechtes zur Folge hatten, blieben immer die gleichen und ließen sich nur mit dem ganzen Reiche zugleich aus der Welt schaffen.

Wir ersehen daraus, wie die Religion in den hebräischen Staat eingeführt worden ist und auf welche Weise dieses Reich hätte ewigen Bestand haben können, wenn der gerechte Zorn des Gesetzgebers seine Dauer gestattet hätte. Da dies aber nicht der Fall sein konnte, mußte es am Ende untergehen. Ich habe hier nur vom ersten Reiche gesprochen, denn das zweite war kaum der Schatten des ersten; denn die Juden waren Untertanen der Perser und unterstanden deren Rechte; nachdem sie aber die Freiheit erlangt, nahmen die Hohepriester das Recht des Oberhauptes in Anspruch, kraft dessen sie eine unbeschränkte Herrschaft ausübten. Daher die heftige Sucht der Priester, zu herrschen und zugleich das Hohepriesteramt zu erlangen. Es ist darum nicht nötig, mehr über dieses zweite Reich zu sagen.

Ob aber das erste Reich in seiner Dauerhaftigkeit, wie wir sie verstanden haben, nachahmenswert ist, ob es eine fromme Tat ist, es nach Möglichkeit nachzuahmen, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Hier will ich nur noch zum Beschlusse hervorheben, worauf ich schon oben hingewiesen habe, daß sich aus den Darlegungen dieses Kapitels ergibt, daß das göttliche Recht oder das Recht der Religion aus einem Vertrage sich herleitet, ohne welchen es nur das natürliche Recht gäbe, und daß somit die Hebräer nach den Geboten der Religion keine Verpflichtung gegenüber den Völkern hatten, die in diesem Vertrage nicht einbegriffen waren, sondern lediglich gegen ihre Volksgenossen.

[Ed. pr. 206—207. Vloten A 584, B 149—150. Bruder §§ 111—115.]

Achtzehntes Kapitel.

Aus der Staatsverfassung und Geschichte der Hebräer werden einige politische Lehrsätze erschlossen.

Obgleich das Reich der Hebräer, wie wir es im vorigen Kapitel verstanden haben, von ewigem Bestande hätte sein können, so ist doch eine Nachahmung desselben weder möglich noch auch ratsam. Denn wenn Menschen ihr Recht auf Gott übertragen wollten, so müßten sie, so wie die Hebräer es getan, mit Gott einen ausdrücklichen Bund schließen; dazu gehörte aber nicht nur die Einwilligung derer, die ihr Recht übertragen, sondern auch die Einwilligung Gottes, auf den es übertragen werden soll. Gott hat aber durch die Apostel offenbart, daß der Bund Gottes ferner nicht mit Tinte und nicht auf Tafeln von Stein, sondern durch Gottes Geist in die Herzen geschrieben werden solle. Ferner dürfte eine solche Regierungsform wohl nur für Menschen nützlich sein, die für sich allein ohne Verkehr mit außen leben, die sich in ihre Grenzen einschließen und von der Außenwelt absondern wollen, aber ganz und gar nicht für Menschen, die auf den Verkehr mit anderen angewiesen sind. Darum kann diese Regierungsform nur für die wenigsten Menschen brauchbar sein. Wenn sie nun allerdings nicht in allen Stücken nachahmenswert ist, so hatte sie doch vieles, das in hohem Maße beachtenswert ist, und dessen Nachahmung sich vielleicht sehr empfiehlt. Da es aber, wie schon erwähnt, meine Absicht nicht ist, eigens vom Staat zu handeln,

[Ed. pr. 207. Vloten A 585, B 150. Bruder §§ 1—3.]

so will ich das meiste beiseite lassen und nur, was sich auf meinen Zweck bezieht, hervorheben.

Dazu gehört, daß es dem Reiche Gottes nicht widerstreitet, eine höchste Majestät zu wählen, die das höchste Recht der Regierung innehat. Denn nachdem die Hebräer ihr Recht auf Gott übertragen hatten, übergaben sie die oberste Befehlsgewalt dem Moses, der demnach allein die Autorität hatte, im Namen Gottes Gesetze zu geben und abzuschaffen, die Religionsdiener zu ernennen, zu richten, zu lehren, zu strafen, überhaupt allen alles zu befehlen. Weiter gehört dazu, daß die Religionsdiener zwar Ausleger der Gesetze waren, aber trotzdem nicht die Befugnis hatten, die Bürger zu richten oder jemanden aus der Gemeinschaft auszustoßen; dazu waren nur die vom Volke gewählten Richter und Oberhäupter befugt. S. Josua, Kap. 6, V. 26, Buch der Richter, Kap. 21, V. 18 und 1. Buch Samuelis, Kap. 14, V. 24.

Wenn wir ferner die Geschicke der Hebräer und ihre Geschichte ins Auge fassen, werden wir noch anderes Bemerkenswerte finden.

1. ist es bemerkenswert, daß es keinerlei religiöse Sekten gab, ehe nicht die Priester im zweiten Reich die Befugnis erhielten, Entscheidungen zu treffen und die Regierungsgeschäfte zu führen, und um diese Befugnis zu einer dauernden zu machen, das Herrscherrecht für sich in Anspruch nahmen und schließlich sogar den Königstitel begehrten. Der Grund liegt auf der Hand. Im ersten Reiche konnten keine Entscheide im Namen der Hohepriester ausgehen, denn sie hatten nicht das Recht, Entscheidungen zu treffen, sondern nur, auf Befragen der Oberhäupter oder der Ratsversammlungen, die Antworten Gottes zu erteilen. Darum konnte sie gar nicht die Lust anwandeln, Neues anzuordnen; es konnte ihnen nur daran gelegen sein, das Gewohnte und Herkömmliche durchzuführen und aufrecht zu erhalten. Denn auf keine andere Weise konnten sie ihre Freiheit auch gegen den Willen der Oberhäupter sicher stellen, als wenn sie die Gesetze unverletzt erhielten. Nachdem

[Ed. pr. 208. Vloten A 585—586, B 150—151. Bruder §§ 3—7.]

sie auch die Macht erlangt, die Regierungsgeschäfte zu führen, und das Herrscherrecht mit der Hohepriesterwürde vereint hatten, wollte jeder seinen Namen in der Religion wie in allen anderen Dingen berühmt machen, indem er alles vermöge seiner hohepriesterlichen Autorität entschied und täglich neue Bestimmungen über die Ceremonien, den Glauben und über alle möglichen Dinge erließ, die gerade so heilig und von gerade so großer Autorität sein sollten wie die Gesetze Mosis. Die Folge war, daß die Religion zu einem unheilvollen Aberglauben herabsank, und der wahre Sinn und die richtige Auslegung der Gesetze verfälscht wurde. Dazu kam noch, daß die Priester im Anfang der Wiederaufrichtung des Reiches, als sie sich den Weg zur Herrschaft bahnten, dem Volke in allem zu Willen waren, um es an sich zu ziehen. Sie billigten die Handlungen des Volkes, mochten sie noch so gottlos sein, und paßten die Schrift ihren schlechten Sitten an. Wenigstens bezeugt dies Maleachi von ihnen mit den bündigsten Worten. Nachdem er die Priester seiner Zeit getadelt und sie Verächter des göttlichen Namens genannt, fährt er fort, sie zu schelten: „*Des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren, daß man aus seinem Munde das Gesetz suche, denn er ist ein Abgesandter Gottes. Ihr aber seid von dem Wege abgewichen und habt vielen das Gesetz zum Ärgernis gemacht. Ihr habt den Bund Levi zerbrochen, spricht der Gott der Heerscharen.*“ So fährt er fort sie anzuklagen, daß sie die Gesetze nach Willkür auslegten und nicht auf Gott, sondern nur auf die Person Rücksicht nähmen. Sicherlich konnten aber die Priester dabei nicht so vorsichtig zu Werke gehen, daß es die Klügeren nicht bemerkt hätten, die darum mit wachsender Kühnheit behaupteten, man sei an keine anderen Gesetze gebunden als an die schriftlich überlieferten; im übrigen seien die Verordnungen, welche die getäuschten Pharisäer (die nach Josephus' Angabe in den Altertümern meist aus dem gewöhnlichen Volke hervorgingen) Überlieferungen der Väter nannten, durchaus

[Ed. pr. 208—209. Vloten A 586, B 151. Bruder §§ 8—11.]

nicht zu beobachten. Wie dem auch sei, daran können wir keinesfalls zweifeln, daß die Liebedienerei der Hohepriester, ihre Fälschung der Religion und der Gesetze und die unglaubliche Vermehrung der letzteren sehr starken und häufigen Anlaß zu Zwist und Zank gegeben hat, der niemals wieder beigelegt werden konnte. Denn wenn die Menschen in der Hitze ihres Aberglaubens zu streiten anfangen und dabei die eine Partei noch von der Obrigkeit unterstützt wird, dann ist der Ausgleich unmöglich, die Spaltung in Sekten muß eintreten.

2. ist bemerkenswert, daß die Propheten, die doch Privatleute waren, durch ihre Freiheit zu ermahnen, zu tadeln und Vorhaltungen zu machen die Menschen mehr aufgereizt als gebessert haben, während diese doch von den Königen durch Ermahnungen oder Bestrafungen leicht zu leiten waren. Selbst frommen Königen waren sie oft unerträglich durch ihre Autorität, die ihnen das Recht gab, darüber zu urteilen, welche Handlung gut, welche gottlos sei, und die Könige selbst zu strafen, wenn sie in einer staatlichen oder persönlichen Angelegenheit gegen ihr Urteil zu handeln wagten. Der König Asa, nach dem Zeugnis der Schrift ein frommer Herrscher, ließ den Propheten Hananja in die Stampfmühle bringen (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 16), weil er es gewagt hatte, ihn wegen des mit dem König von Aramäa geschlossenen Bundes freimütig zu tadeln und zu schelten. Noch andere Beispiele der Art finden sich, die beweisen, daß die Religion von einer solchen Freiheit mehr Schaden als Nutzen hatte, ganz zu schweigen davon, daß aus diesem von den Propheten in Anspruch genommenen Rechte schwere Bürgerkriege entstanden sind.

3. ist bemerkenswert, daß solange das Volk die Regierung führte, nur ein einziger Bürgerkrieg statthatte, der aber vollständig unterdrückt wurde, und bei dem die Sieger den Besiegten gegenüber so viel Mitleid empfanden, daß sie auf jede Weise dafür sorgten, ihnen wieder zu dem alten Ansehen und der alten Macht zu verhelfen. Nachdem aber das Volk, das

[Ed. pr. 209—210. Vloten A 587, B 152. Bruder §§ 12—15.]

durchaus nicht an Könige gewöhnt war, die ursprüngliche Regierungsform in eine Monarchie umgewandelt hatte, nahmen die Bürgerkriege fast kein Ende, und die Schlachten, die sie lieferten, waren von unerhörter Grausamkeit. In einer Schlacht sind (fast unglaublich) 500000 von Israel von den Leuten von Juda getötet worden, und in einer anderen metzelten die von Israel viele Leute von Juda nieder (die Zahl ist in der Schrift nicht angegeben), nahmen den König selbst gefangen, zerstörten die Mauern von Jerusalem beinahe vollständig und raubten sogar (um ihren maßlosen Zorn an den Tag zu legen) den Tempel ganz und gar aus, und dann erst, als sie sich mit der den Brüdern genommenen Beute beladen und am Blute gesättigt, als sie Geiseln empfangen und den König in seinem fast ganz verwüsteten Reiche zurückgelassen hatten, legten sie die Waffen nieder, nicht auf die Treue, sondern auf die Schwäche Judas bauend. Denn schon wenige Jahre später, als die von Juda sich erholt hatten, kam es zu einem neuen Kampf, in dem die Israeliten wieder Sieger blieben und 120000 von Juda niedermetzelten, deren Weiber und Kinder, gegen 200000, in die Gefangenschaft führten und wiederum große Beute davontrugen. Durch diese und andere in der Geschichte nur beiläufig erwähnten Kämpfe aufgerieben wurden sie schließlich ihren Feinden zur Beute.

Aber auch wenn wir die Zeiten betrachten, in denen sie sich vollkommenen Friedens erfreuen durften, so werden wir keinen großen Unterschied finden. Vor der Zeit der Könige gingen oft vierzig, einmal sogar (was freilich nicht sehr wahrscheinlich ist) achtzig Jahre ohne Krieg nach außen und ohne Zwistigkeiten im Innern vorbei. Als aber Könige zur Regierung gelangt waren, wurde nicht mehr wie vordem für Frieden und Freiheit, sondern um des Ruhmes willen gestritten, und darum lesen wir von allen, daß sie Krieg geführt haben, Salomo allein ausgenommen (dessen Tüchtigkeit, nämlich seine Weisheit, sich besser im Frieden als im Kriege bewähren konnte). Dazu kam ferner die unheilvolle Herrschbegier, welche die meisten auf

[Ed. pr. 210. Vloten A 587—588, B 152—153. Bruder §§ 15—19.]

blutigem Wege zum Throne schreiten ließ. Endlich blieben während der Volksregierung auch die Gesetze unverfälscht und wurden strenger beobachtet. Denn vor der Königszeit gab es nur sehr wenig Propheten, die das Volk ermahnten, nach der Wahl von Königen aber waren ihrer sehr viele zu gleicher Zeit. Hat doch Obadja hundert vorm Tode bewahrt und sie verborgen gehalten, damit sie nicht zugleich mit den übrigen getötet würden. Auch finden wir nicht, daß das Volk je von falschen Propheten getäuscht worden wäre, als bis es die Regierung an die Könige abtrat, denen die meisten zu Willen sein wollten. Hierzu kommt noch, daß das Volk, dessen Sinn je nach den Umständen übermütig oder verzagt ist, im Unglück sich leicht besserte und zu Gott bekehrte, die Gesetze wiederherstellte und sich auf diese Weise jeder Gefahr entledigte. Die Könige dagegen, deren Sinn immer von der gleichen Überhebung war und sich ohne Beschämung nicht beugen konnte, beharrten halsstarrig auf ihren Lastern bis zum schließlichen Untergang der Stadt.

Hieraus ersieht man aufs klarste: 1. wie verderblich es für die Religion und für den Staat ist, den Religionsdienern das Recht einzuräumen, Verordnungen zu erlassen oder Regierungsgeschäfte zu führen, während in allen Beziehungen viel größere Beständigkeit herrscht, wenn sie so eingeschränkt werden, daß sie nur, wenn sie befragt werden, Antworten erteilen und im übrigen nur lehren und üben, was herkömmlich ist und dem Brauche entspricht.

2. ersieht man, wie gefährlich es ist, rein spekulative Dinge dem göttlichen Recht zu unterstellen und Gesetze über Meinungen zu geben, über die die Leute gewöhnlich streitig sind oder doch streitig sein können. Die Regierung ist die eigentliche Gewaltherrschaft, welche die Meinungen, die zum unveräußerlichen Rechte eines jeden gehören, als Verbrechen behandelt. Wo dies der Fall ist, da herrscht geradezu die Leidenschaft des Volkes. So ließ Pilatus den Christus, dessen Unschuld er erkannt hatte, kreuzigen aus Nachgiebigkeit gegen die Leidenschaft

[Ed. pr. 210—211. Vloten A 588—589, B 153. Bruder §§ 19—24.]

der Pharisäer. Um die Reichen aus ihren Würden zu vertreiben, begannen die Pharisäer Religionsstreitigkeiten und beschuldigten die Sadducäer der Gottlosigkeit. Und nach diesem Beispiel der Pharisäer haben überall die elendesten Heuchler, von der gleichen Wut gepackt, die sie Eifer für das göttliche Recht nennen, die Männer verfolgt, die sich durch Rechtschaffenheit auszeichneten und durch Tüchtigkeit hervortaten und darum dem Volke ein Dorn im Auge waren; sie haben ihre Meinungen öffentlich verflucht und den Haß einer wilden Menge gegen sie entflammt. Es ist nicht leicht, diese zügellose Frechheit, die sich unter dem Mantel der Religion birgt, in Schranken zu halten, zumal dort, wo die höchsten Gewalten eine Sekte eingeführt haben, die sie selbst nicht gegründet haben. Denn in diesem Falle gelten sie eben nicht als Ausleger göttlichen Rechtes, sondern als Anhänger der Sekte, d. h. als solche, die die Lehrer der Sekte als die Ausleger des göttlichen Rechtes anerkennen. Dann gilt in der Regel das Ansehen der Behörden beim Volke wenig, um so mehr aber das Ansehen der Lehrer, deren Auslegungen sich sogar, wie man meint, die Könige unterwerfen müssen. Um diesem Mißstand zu entgehen, läßt sich für den Staat kein sichereres Mittel denken, als daß er die Frömmigkeit und den Dienst der Religion bloß in den Werken bestehen läßt, d. h. bloß in der Übung der Liebe und Gerechtigkeit, und daß er in allen anderen Beziehungen jedem das Urteil freigibt. Doch hierüber später ausführlicher.

3. sieht man, wie notwendig es sowohl für den Staat als auch für die Religion ist, daß das Recht der Entscheidung über recht und unrecht den höchsten Gewalten zusteht. Denn wenn das Recht, über die Handlungen zu entscheiden, selbst den göttlichen Propheten nicht ohne großen Schaden für Staat und Religion eingeräumt werden konnte, um wie viel weniger darf man es Leuten einräumen, die weder die Zukunft voraussagen noch Wunder tun können. Hiervon will ich jedoch im folgenden Kapitel noch eigens handeln.

[Ed. pr. 211—212. Vloten A 589. B 153—154. Bruder §§ 24—27.]

4. endlich sieht man, wie unheilvoll es für ein Volk ist, das nicht gewohnt war, unter Königen zu leben, und das schon feststehende Gesetze hat, wenn es einen Monarchen wählt. Denn das Volk wird weder eine solche Regierung aushalten, noch wird die königliche Autorität Gesetze ertragen können und Volksrechte, die eine andere und geringere Autorität eingeführt hat. Noch weniger wird sie sich entschließen können, sie zu verteidigen, zumal bei ihrer Einführung nicht auf einen König, sondern nur auf das Volk oder auf den Rat, der die Regierung zu behalten glaubte, Rücksicht genommen wurde. Darum würde der König durch die Verteidigung dieser alten Volksrechte eher als Sklave des Volkes denn als sein Herr erscheinen. Der neue Monarch wird also mit allem Eifer daraufhin arbeiten, neue Gesetze zu geben und die Rechte der Regierung in seinem Interesse umzubilden und das Volk dahin zu bringen, daß es den Königen ihre Würde nicht so leicht nehmen als verleihen kann.

Ich kann es aber an dieser Stelle keinenfalls übergehen, daß es nicht weniger gefährlich ist, einen Monarchen abzuschaffen, auch wenn es in jeder Beziehung feststeht, daß er ein Tyrann ist. Denn ein Volk, das an die königliche Autorität gewöhnt ist und sich bloß von ihr im Zaume halten läßt, wird eine geringere Autorität mißachten und sein Spiel mit ihr treiben. Es wird also, wenn es den einen beseitigt, einen anderen an seine Stelle wählen müssen, gerade wie es früher die Propheten gemußt haben, und dieser wird nicht aus freien Stücken, sondern notgedrungen zum Tyrannen werden. Denn mit welchen Empfindungen wird er wohl die vom Königsmord blutigen Hände der Bürger sehen können und hören, wie sie sich des Mordes als einer guten Tat rühmen, des Mordes, den sie doch nur begangen haben, um für ihn allein ein Beispiel aufzustellen. Fürwahr, will er König sein und das Volk nicht als den Richter der Könige und als ihren Herrn anerkennen, will er ernstlich regieren, so muß er erst den Tod seines Vorgängers

[Ed. pr. 212. Vloten A 589—590, B 154—155. Bruder §§ 28—31.]

rächen und um seiner selbst willen nun seinerseits ein Beispiel aufstellen, damit das Volk nicht zum zweiten Male eine solche Tat zu begehen wagt. Nun wird er aber den Tod des Tyrannen durch die Hinrichtung von Bürgern kaum rächen können, ohne zugleich die Sache des früheren Tyrannen zu vertreten und seine Taten zu billigen, und damit wird er eben in die Fußstapfen des früheren Tyrannen treten. So kommt es, daß ein Volk zwar häufig seinen Tyrannen hat wechseln können, aber niemals ihn zu beseitigen und die monarchische Regierung in eine andere Regierungsform umzuwandeln vermocht hat.

Ein verhängnisvolles Beispiel dafür hat das englische Volk geboten. Es hat Gründe gesucht, um mit dem Scheine des Rechtes den Monarchen abschaffen zu können. Aber nachdem es ihn abgeschafft, hat es doch nicht vermocht, die Regierungsform zu ändern, sondern nach vielem Blutvergießen war das Ergebnis ein neuer Monarch unter einem anderen Titel (als ob das ganze nur eine Titelfrage gewesen wäre). Dieser neue Monarch konnte sich nur dadurch halten, daß er das Königliche Haus vollkommen ausrottete, die wirklichen oder vermeintlichen Anhänger des Königs tötete und die Ruhe des Friedens, die das Murren begünstigt, durch einen Krieg störte, damit das Volk sich mit neuen Ereignissen beschäftige und seine Gedanken, dadurch in Anspruch genommen, vom Königsmord abgelenkt würden. Zu spät erst merkte das Volk, daß es für das Wohl des Vaterlandes nichts anderes getan, als das Recht seines legitimen Königs verletzt und alles nur schlimmer gemacht. Es beschloß daher, den Schritt so bald als möglich rückgängig zu machen, und es ruhte nicht, bis es alles wieder in den früheren Stand zurückversetzt sah.

Vielleicht wird man mir das Beispiel des römischen Volkes entgegenhalten, daß doch ein Volk leicht seinen Tyrannen abschaffen könne. Ich meine aber, daß gerade dieses Beispiel meine Meinung durchaus bestätigt. Allerdings konnte das römische Volk weit leichter seinen Tyrannen abschaffen und die Re-

[Ed. pr. 213. Vloten A 590—591, B 155. Bruder §§ 31—35.]

gierungsform umwandeln, denn das Recht, den König und seinen Nachfolger zu wählen, stand dem Volke selbst zu, und es hatte sich noch nicht daran gewöhnt (aus aufrührerischen und lasterhaften Menschen zusammengesetzt, wie es ja war), den Königen Gehorsam zu leisten. Hatte es doch von sechs Königen, die es vordem gehabt, drei umgebracht. Dennoch aber hat es nichts weiter getan, als an Stelle eines Tyrannen mehrere zu wählen, die es denn beständig zu seinem Unglück in äußeren und inneren Krieg verstrickt hielten, bis schließlich das Regiment wieder an einen Monarchen, nur unter anderem Namen, gerade wie in England, gekommen ist.

Was aber die Staaten von Holland angeht, so haben diese, soviel ich weiß, niemals Könige gehabt, sondern nur Grafen, denen niemals das Recht der Regierung übertragen war. Denn die Hochmögenden Staaten von Holland haben, wie sie in einer zur Zeit des Grafen Leicester von ihnen erlassenen Erklärung kundtun, sich immer die Autorität vorbehalten, diese Grafen an ihre Pflicht zu mahnen, und sie haben sich auch die Macht gewahrt, diese ihre Autorität und die Freiheit der Bürger zu verteidigen, jene zur Rechenschaft zu ziehen wenn sie zu Tyrannen ausarten sollten, und sie in solchen Schranken zu halten, daß sie alles nur mit Bewilligung und Zustimmung der Stände ins Werk setzen könnten. Daraus ergibt sich, daß das Recht der höchsten Majestät immer bei den Ständen war, und nur der letzte Graf hat den Versuch unternommen, es an sich zu reißen. Weit entfernt davon, daß sie von ihm abgefallen wären, haben sie vielmehr nur ihre alte fast schon verlorene Regierung wieder aufgerichtet.

Durch diese Beispiele wird also meine Behauptung durchaus bestätigt, daß jeder Staat seine Regierungsform notwendig beibehalten müsse, und daß es nicht möglich ist, sie ohne die Gefahr seines gänzlichen Untergangs umzuwandeln. Dies ist es, was ich hier zu bemerken der Mühe wert hielt.

[Ed. pr. 213—214. Vloten A 591, B 155—156. Bruder §§ 35—37.]

Neunzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß das Recht in geistlichen Dingen völlig den höchsten Gewalten zusteht und daß der äußere religiöse Kult der Erhaltung des Friedens im Staate entsprechen müsse, wenn man Gott in richtiger Weise Gehorsam leisten will.

Wenn ich oben gesagt habe, daß die Inhaber der Regierungsgewalt allein das Recht zu allem hätten und alles Recht allein von ihrem Beschlusse abhängig sei, so wollte ich darunter nicht nur das bürgerliche, sondern auch das geistliche Recht verstanden wissen. Denn sie sollen auch die Ausleger und Beschützer des geistlichen Rechtes sein. Dies will ich hier ausdrücklich hervorheben und eigens davon in diesem Kapitel handeln, weil es sehr viele gibt, die es durchaus bestreiten, daß dieses Recht in geistlichen Dingen den höchsten Gewalten zusteht, und die diese nicht als Ausleger des göttlichen Rechtes anerkennen wollen. Sie nehmen daraus die Freiheit für sich in Anspruch, die Inhaber der Regierungsgewalt anzuklagen und zu beschimpfen, ja sie sogar (wie einst *Ambrosius* den Kaiser *Theodosius*) aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen. Wir werden im weiteren Verlauf dieses Kapitels sehen, daß sie auf diese Weise die Regierung teilen, ja sogar selbst nach der Regierung trachten. Vorher will ich noch zeigen, daß die Religion Rechtskraft erlangt nur durch den Beschluß derer, denen das Recht zum Befehlen

[Ed. pr. 214. Vloten A 592, B 156. Bruder §§ 1—2.]

zusteht, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn mittels derer, die die Regierung innehaben, und ferner, daß der religiöse Kult und die Ausübung der Frömmigkeit sich nach dem Frieden und dem Nutzen des Staates richten und demgemäß auch nur von den höchsten Gewalten bestimmt werden muß, die deshalb auch seine Ausleger sein müssen.

Ich spreche ausdrücklich nur von der Ausübung der Frömmigkeit und vom äußeren religiösen Kult, nicht von der Frömmigkeit selbst und dem innerlichen Gottesdienst oder den Mitteln, die den Geist innerlich bereit machen, Gott von ganzem Herzen zu verehren. Denn der innerliche Gottesdienst und die Frömmigkeit selbst gehören zum Recht jedes einzelnen (wie ich am Schluß des 7. Kap. gezeigt habe), das sich auf einen anderen nicht übertragen läßt. Was ich des weiteren hier unter dem Reiche Gottes verstehe, geht wohl aus Kap. 14 zur Genüge hervor; denn ich habe an dieser Stelle gezeigt, daß man das Gesetz Gottes erfüllt, wenn man nach seinem Gebote Gerechtigkeit und Liebe übt, woraus sich ergibt, daß jenes das Reich Gottes ist, in dem Gerechtigkeit und Liebe Rechts- und Gesetzeskraft haben. Dabei erkenne ich keinen Unterschied an, ob Gott die rechte Pflege der Gerechtigkeit und Liebe auf dem Wege der natürlichen Erleuchtung oder der Offenbarung lehrt und befiehlt. Denn es ist gleichgültig, wie diese Pflege offenbart wurde, wenn sie nur das höchste Recht bedeutet und den Menschen als höchstes Gesetz gilt. Wenn ich also jetzt zeigen werde, daß Gerechtigkeit und Liebe ihre Rechts- und Gesetzeskraft nur durch das Recht der Regierungsgewalt erhalten können, so ist leicht daraus zu schließen (da ja das Recht der Regierungsgewalt nur den höchsten Gewalten zusteht), daß die Religion Rechtskraft erhalten kann nur durch einen Beschluß derer, die das Recht zum Befehlen haben, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn durch die Inhaber der Regierungsgewalt.

[Ed. pr. 215. Vloten A 592—593. B 156—157. Bruder §§ 2—6.]

Daß aber die Übung der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe Rechtskraft nur durch das Recht der Regierungsgewalt erhält, geht aus dem Obigen hervor. Ich habe ja im 16. Kap. gezeigt, daß im Naturzustand die Vernunft nicht mehr Recht besitzt als die Begierde, daß vielmehr alle, die nach den Gesetzen der Begierde leben, ebensogut ein Recht auf alles, was sie können, haben als diejenigen, die nach den Gesetzen der Vernunft leben. Darum können wir uns im Naturzustand keine Sünde denken, auch nicht, daß Gott als Richter die Menschen um ihrer Sünden willen strafe, vielmehr müssen wir annehmen, daß sich alles nach den allgemeinen Gesetzen der gesamten Natur vollzieht, daß das gleiche Geschick (um mit Salomo zu reden) Gerechte und Gottlose, Reine und Unreine usw. trifft, und daß Gerechtigkeit und Nächstenliebe hier keinen Platz haben. Damit aber die Lehren der wahren Vernunft, d. h. (wie ich im 4. Kap. über das göttliche Gesetz gezeigt habe) damit die göttlichen Lehren selbst unbedingte Rechtskraft hätten, war es nötig, daß der einzelne sein natürliches Recht aufgab, und alle es auf alle oder auf einige oder auf einen übertrugen; erst von da ab wußte man, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Billigkeit und Unbilligkeit war.

Die Gerechtigkeit also, wie überhaupt jede Lehre der wahren Vernunft, und folglich auch die Nächstenliebe, erhielt ihre Rechts- und Gesetzeskraft erst durch das Recht der Regierungsgewalt, d. h. (nach meinen Darlegungen in eben diesem Kap.) erst durch den Beschluß derer, die das Recht zu befehlen haben. Weil (wie ich gezeigt habe) das Reich Gottes allein in dem Rechte der Gerechtigkeit und der Liebe oder der wahren Religion besteht, so hat also, wie ich behauptete, Gott kein Reich unter den Menschen außer durch diejenigen, welche die Regierungsgewalt in Händen haben. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob wir die Religion als durch natürliche oder durch prophetische Erleuchtung offenbart fassen; denn der Beweis ist allgemeingültig, da die Religion ja ein und die-

selbe ist und von Gott ganz ebenso offenbart, mag man sich nun die Art, wie sie den Menschen kund ward, so oder so vorstellen. Darum mußte auch jeder von den Hebräern, damit die prophetisch offenbarte Religion bei ihnen Rechtskraft erhalte, zuvor auf sein natürliches Recht Verzicht leisten, und alle mußten mit allgemeiner Zustimmung beschließen, bloß dem zu gehorchen, was ihnen Gott auf prophetischem Wege offenbaren würde, ganz ebenso wie es ja nach meiner Darlegung in einem demokratischen Staate geschieht, wo alle unter allgemeiner Zustimmung sich dafür entscheiden, bloß nach dem Gebote der Vernunft zu leben.

Obschon die Hebräer immerhin ihr Recht auf Gott übertrugen, so konnten sie es doch nur der Absicht nach, weniger der Tat nach tun. Denn in Wirklichkeit haben sie (wie wir oben sahen) das Recht der Regierung unbedingt behalten, bis sie es auf Moses übertrugen, der von da ab unbeschränkter König blieb, und durch den allein Gott die Hebräer beherrschte. Darum konnte weiterhin Moses auch nicht (weil ja die Religion allein durch das Recht der Regierungsgewalt Rechtskraft erhielt) diejenigen irgendwie bestrafen, die vor dem Vertrag, als sie eben noch im Besitze ihres eigenen Rechtes waren, den Sabbat verletzt hatten (s. 2. Buch Mose, Kap. 16, V. 27), wie er es nach dem Vertrage durfte (s. 4. Buch Mose, Kap. 15, V. 36), nachdem eben jeder auf sein natürliches Recht Verzicht geleistet und der Sabbat nach dem Rechte der Regierungsgewalt Gesetzeskraft erlangt hatte.

Endlich hat aus diesem Grunde auch nach der Zerstörung des hebräischen Reiches die offenbarte Religion ihre Rechtskraft verloren; denn wir können nicht daran zweifeln, daß in dem Augenblick, als die Hebräer ihr Recht auf den König von Babylon übertrugen, das Reich Gottes und das göttliche Recht sofort aufgehört hat. Denn damit war der Vertrag gänzlich aufgehoben, durch den sie gelobt hatten, allem, was Gott sagen würde, zu gehorchen, und der die Grundlage des Reiches Gottes gebildet hatte. Auch

[Ed. pr. 216. Vloten A 593—594, B 158. Bruder §§ 10—14.]

konnten sie ihn fürder nicht aufrecht erhalten, da sie von dieser Zeit ab nicht mehr ihr eigenes Recht besaßen (wie damals, als sie in der Wüste oder im Vaterland waren), sondern dem Rechte des Königs von Babylon unterstanden, dem sie in allen Stücken (wie ich Kap. 16 gezeigt habe) Gehorsam schuldeten. Dazu ermahnt sie auch Jeremias ausdrücklich Kap. 29, V. 7: *„Sorget für den Frieden des Staates,“* sagt er, *„dahin ich euch gefangen geführt habe. Denn sein Wohl ist auch euer Wohl.“* Für das Wohl jenes Staates aber konnten sie nicht als Staatsbeamte sorgen (denn sie waren ja gefangen), sondern nur als Sklaven, indem sie sich vom Aufruhr fernhielten, in allen Stücken Gehorsam leisteten, die Rechte und Gesetze des Staates beobachteten, auch wenn sie von den in ihrer Heimat gewohnten sehr verschieden waren, usf. Aus dem allen geht ganz augenscheinlich hervor, daß die Religion der Hebräer ihre Rechtskraft allein von dem Rechte des Staates empfing, und daß sie nach dessen Zerstörung nicht weiter als das Recht eines besonderen Staates gelten kann, sondern nur noch als eine allgemeine Lehre der Vernunft. Ich sage: der Vernunft; denn die allgemeine Religion war damals noch nicht durch Offenbarung bekannt geworden. Daher folgere ich mit Bestimmtheit, daß die Religion, mag sie nun durch natürliche Erleuchtung oder durch prophetische Erleuchtung offenbart sein, die Gesetzeskraft nur erlangt durch den Beschluß derer, denen das Recht des Befehlens zusteht, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn vermittels derer, die die Regierung innehaben.

Dies ergibt sich auch mit noch größerer Klarheit und Verständlichkeit aus meinen Ausführungen im 4. Kap. Dort habe ich nämlich gezeigt, daß alle Beschlüsse Gottes ewige Wahrheit und Notwendigkeit in sich schließen, und daß man sich Gott nicht wie einen Fürsten oder einen Gesetzgeber denken kann, der den Menschen Gesetze gibt. Darum empfangen die göttlichen Lehren, die durch natürliche oder prophetische Erleuchtung offenbart sind, ihre Gesetzes-

[Ed. pr. 217. Vloten A 594—595, B 158—159. Bruder §§ 14—19.]

kraft nicht unmittelbar von Gott, sondern notwendig von denen oder mittels derer, denen das Recht des Befehlens und Beschließens zusteht. Wir können uns also nur durch ihre Vermittlung Gott über die Menschen herrschend und die menschlichen Dinge nach seiner Gerechtigkeit und Billigkeit lenkend vorstellen. Das bestätigt auch die Erfahrung. Denn nur da findet man die Spuren der göttlichen Gerechtigkeit, wo gerechte Männer regieren; im anderen Falle finden wir, daß (um nochmals die Worte Salomos zu gebrauchen) das gleiche Geschick den Gerechten wie den Ungerechten, den Reinen wie den Unreinen trifft, ein Umstand, der viele dazu gebracht hat, an Gottes Vorsehung zu zweifeln, weil sie meinten, daß Gott unmittelbar über die Menschen regiere und die ganze Natur nach ihrem Nutzen leite.

Da sowohl die Erfahrung als auch die Vernunft bestätigt, daß das göttliche Recht allein von dem Beschlusse der höchsten Gewalten abhängig ist, so ergibt sich daraus, daß diese auch seine Ausleger sind, auf welche Weise, werden wir sogleich sehen. Hier ist es an der Zeit zu zeigen, daß der äußere religiöse Kult und die ganze Ausübung der Frömmigkeit dem Frieden und der Erhaltung des Staates entsprechen müsse, wenn anders man Gott in der richtigen Weise gehorchen will. Ist dies bewiesen, so wird es uns leicht verständlich sein, in welcher Weise die höchsten Gewalten die Ausleger von Religion und Frömmigkeit sind.

Sicherlich ist die Liebe zum Vaterlande die höchste Frömmigkeit, die man zeigen kann. Denn kommt die Regierung in Wegfall, so kann nichts Gutes mehr Bestand haben, alles kommt in Gefahr, und bloß die Leidenschaft und die Gottlosigkeit herrschen zum größten Schrecken aller. Daraus folgt, daß jedes dem Nächsten gegenüber fromme Werk sogleich gottlos wird, wenn dem ganzen Staate daraus ein Schaden erwächst, und daß umgekehrt eine gottlose Tat gegen den Nächsten als frommes Werk anzusehen ist, wenn es um der Erhaltung des Staates willen geschieht.

[Ed. pr. 217—218. Vloten A 595, B 159. Bruder §§ 19—22.]

So ist es z. B. eine fromme Handlungsweise, wenn ich dem, der mit mir streitet und mir den Rock nehmen will, auch noch den Mantel gebe. Sobald man sich aber sagen muß, daß diese Handlungsweise verderblich ist für die Erhaltung des Staates, so ist es im Gegenteil ein frommes Werk, jenen vor Gericht zu ziehen, selbst wenn er ein Todesurteil zu gewärtigen hätte. Aus diesem Grunde wird Manlius Torquatus gefeiert, weil das Wohl des Volkes ihm mehr galt als die Liebe zu seinem Sohn. Wenn dem so ist, dann muß das Wohl des Volkes höchstes Gesetz sein, und alle menschlichen wie göttlichen Gesetze müssen sich nach ihm richten. Da es nun allein der höchsten Gewalt obliegt, zu bestimmen, was zum Wohle des ganzen Volkes und zur Sicherheit des Staates nötig ist, und zu befehlen, was sie für nötig erachtet, so ist folglich auch die höchste Gewalt allein befugt zu bestimmen, in welcher Weise der einzelne gegen seinen Nächsten Frömmigkeit betätigen darf, d. h. in welcher Weise jeder Gott gehorchen soll.

Man sieht daraus ganz klar, in welchem Sinne die höchsten Gewalten Ausleger der Religion sind, und weiter, daß niemand Gott in rechter Weise gehorchen kann, wenn er sich in der Pflege der Frömmigkeit, zu der ein jeder verpflichtet ist, nicht nach dem Interesse der Allgemeinheit richtet, wenn er also nicht allen Befehlen der höchsten Gewalt Gehorsam leistet. Denn da wir alle (ohne Ausnahme) nach Gottes Gebot Frömmigkeit üben und niemandem einen Schaden zufügen sollen, so hat folglich auch niemand das Recht, einem anderen Hülfe zu leisten, wenn es einem dritten, und am allerwenigsten wenn es dem ganzen Staate Schaden bringt. Darum kann auch niemand nach dem Gebote Gottes gegen den Nächsten Frömmigkeit üben, wenn er sich in seiner Frömmigkeit und seiner Religion nicht nach dem Interesse der Allgemeinheit richtet. Was aber für den Staat von Nutzen ist, kann der Privatmann nur aus den Beschlüssen der höchsten Gewalten erfahren, denen allein es obliegt, die Staatsgeschäfte zu führen. Darum kann

[Ed. pr. 218—219. Vloten A 596, B 160. Bruder §§ 23—27.]

niemand in der richtigen Weise Frömmigkeit üben und Gott gehorchen, wenn er nicht allen Beschlüssen der höchsten Gewalt gehorcht.

Das findet auch in der Praxis selbst seine Bestätigung. Wen die höchste Gewalt des Todes schuldig oder als Feind befunden hat, mag er Bürger oder Ausländer, Privatmann oder Regierender sein, dem darf kein Untertan Hülfe leisten. So waren auch die Hebräer, obwohl ihnen gesagt war, jeder solle seinen Nächsten lieben wie sich selbst (s. 3. Buch Mose, Kap. 19, V. 17 und 18), dennoch verpflichtet, denjenigen, der sich gegen die Gebote des Gesetzes vergangen hatte, dem Richter anzuzeigen (s. 3. Buch Mose, Kap. 5, V. 1 und 5. Buch Mose, Kap. 13, V. 8 und 9) und ihn zu töten, wenn er des Todes schuldig befunden wurde (s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 7). Ferner mußten die Hebräer, um ihre gewonnene Freiheit behaupten und die Länder, die sie in Besitz genommen, unbedingt beherrschen zu können, die Religion gerade ihrem Staate anpassen und sich von den übrigen Völkern absondern, wie ich Kap. 17 gezeigt habe. Darum war ihnen gesagt worden: *liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind* (s. Matthäus, Kap. 5, V. 43). Als sie aber ihr Reich verloren und nach Babylon in die Gefangenschaft geführt wurden, da lehrte sie Jeremias, das Wohl (auch) des Staates zu fördern, in den sie als Gefangene geführt wurden, und als Christus sah, daß sie über die ganze Erde zerstreut würden, da lehrte er sie, gegen alle Menschen ohne Ausnahme fromm zu handeln. Das alles zeigt ganz offenbar, daß die Religion sich immer nach dem Interesse des Staates gerichtet hat.

Sollte man mich aber nun fragen, mit welchem Rechte die Jünger Christi, die doch Privatleute waren, die Religion predigen konnten, so erwidere ich: sie taten es nach dem Rechte der Gewalt, die sie von Christus gegen die unreinen Geister empfangen hatten (s. Matthäus, Kap. 10, V. 1). Denn ich habe oben am Schlusse von Kap. 16 ausdrücklich hervorgehoben, daß auch einem Tyrannen alle die Treue halten müssen,

[Ed. pr. 219. Vloten A 596—597, B 160—161. Bruder §§ 27—32.]

diejenigen ausgenommen, denen Gott durch gewisse Offenbarung seine besondere Hülfe gegen den Tyrannen verheißen hat. Darum darf sich niemand dies zum Beispiel nehmen, wenn er nicht auch die Macht hat, Wunder zu tun. Das geht schon daraus hervor, daß Christus zu seinen Jüngern auch gesagt hat, sie sollten diejenigen nicht fürchten, die den Körper töten (s. Matthäus, Kap. 16, V. 28). Gälte dieses Wort für jedermann, dann wäre es umsonst, eine Regierung einzusetzen, und jener Ausspruch Salomos (Sprüche, Kap. 24, V. 21): „*mein Sohn, fürchte Gott und den König*", wäre ein gottloses Wort; was es doch durchaus nicht ist. Man muß darum unbedingt zugeben, daß die Autorität, die Christus seinen Jüngern verliehen hat, bloß ihnen insbesondere verliehen war, daß man aber daraus nicht für andere ein Beispiel herleiten darf.

Übrigens will ich mich bei den Gründen nicht aufhalten, die die Gegner gebrauchen, um das geistliche Recht vom bürgerlichen Rechte zu trennen, und mit denen sie ihre Behauptung stützen, daß das geistliche Recht der gesamten Kirche zustehe. Ihre Gründe sind so armselig, daß sie eine Widerlegung gar nicht verdienen. Nur das eine kann ich nicht stillschweigend übergehen, daß sie sich ganz kläglich täuschen, wenn sie zur Rechtfertigung dieser aufrührerischen Absicht (man möge mir dieses harte Wort verzeihen) sich auf das Beispiel des hebräischen Hohepriesters berufen, dem seinerzeit das Recht zustand, die Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten zu leiten. Als ob nicht die Hohepriester dieses Recht von Moses empfangen hätten (der, wie ich oben zeigte, allein der Inhaber der höchsten Regierungsgewalt war), durch dessen Beschluß ihnen dieses Recht auch wieder genommen werden konnte. Moses hat eben nicht bloß den Aaron, sondern auch seinen Sohn Eleazar und seinen Enkel Pinehas gewählt und ihnen die Autorität verliehen, das Hohepriesteramt zu verwalten, und in der späteren Zeit hatten die Hohepriester diese Autorität in der Weise inne, daß sie nichtsdestoweniger als die Vertreter des Moses, d. h. der höchsten Gewalt galten.

[Ed. pr. 219—220. Vloten A 597—598, B 161. Bruder §§ 32—36.]

Denn Moses hatte, wie ich bereits zeigte, sich keinen Nachfolger in der Regierung gewählt, sondern alle Regierungsämter so verteilt, daß seine Nachfolger als seine Stellvertreter erschienen, die die Regierung verwalteten, als ob der König nur abwesend, nicht gestorben wäre. Im zweiten Reiche waren dann die Hohepriester im unbeschränkten Besitze dieses Rechtes, nachdem sie zu der Hohepriesterwürde noch die Herrscherwürde erlangt. Das Recht des Hohepriesteramtes war deshalb immer von dem Beschluß der höchsten Gewalt abhängig, und die Hohepriester haben es nur im Verein mit der Herrscherwürde innegehabt. Ja den Königen stand das Recht in geistlichen Angelegenheiten uneingeschränkt zu (wie sich aus den Ausführungen am Ende dieses Kapitels sogleich ergeben wird), abgesehen von dem einen, daß sie bei der Verrichtung der heiligen Handlungen im Tempel nicht Hand anlegen durften, weil eben alle, die ihren Stammbaum nicht auf Aaron zurückführten, als unheilig betrachtet wurden, was aber doch im christlichen Staate nicht der Fall ist. Darum können wir nicht zweifeln, daß heutigen Tages die geistlichen Angelegenheiten allein zum Rechte der höchsten Gewalten gehören (ihre Verwaltung setzt nur besondere Sitten, aber keine besondere Familie voraus, und darum sind auch die Inhaber der Regierungsgewalt nicht als unheilig davon ausgeschlossen); niemand kann anders als durch ihre Autorität oder Bewilligung das Recht und die Macht in Anspruch nehmen, die geistlichen Angelegenheiten zu verwalten, Religionsdiener zu ernennen, die Grundlagen der Kirche und ihre Lehre zu bestimmen und festzusetzen, über die Sitten und die Handlungen der Frömmigkeit zu urteilen, jemanden aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen oder in sie aufzunehmen und schließlich für die Armen zu sorgen.

Hiermit wird nicht nur die Wahrheit von all dem bewiesen (was ich bereits getan habe), sondern in erster Linie auch seine Notwendigkeit für die Religion wie für die Erhaltung des Staates. Jeder weiß, welche Bedeutung das Recht und die Autorität in den

[Ed. pr. 220—221. Vloten A 598, B 161—162. Bruder §§ 36—40.]

geistlichen Angelegenheiten in den Augen des Volkes hat, und wie sehr jedermann von dem Worte dessen abhängig ist, der diese Autorität besitzt, so sehr, daß man geradezu behaupten kann: wem diese Autorität zusteht, der übt die größte Herrschaft über die Herzen aus. Wer sie darum den höchsten Gewalten nehmen will, der strebt danach, die Herrschaft zu teilen, und daraus muß dann notwendig, wie einst bei den Hebräern zwischen den Königen und den Priestern, Zwietracht und Hader entstehen, welche niemals zum Ausgleich gelangen können. Ja, wer diese Autorität den höchsten Gewalten nehmen will, der strebt für sich selbst (wie ich es schon ausgesprochen habe) nach der Herrschaft. Denn worüber kann noch der Entscheid den höchsten Gewalten zustehen, wenn ihnen in diesen Dingen das Recht versagt ist? Wahrhaftig, über nichts, nicht über Krieg, nicht über Frieden, über kein Geschäft überhaupt, wenn sie immer erst die Meinung eines anderen abwarten müssen, der ihnen sagt, ob das, was sie für nützlich halten, auch fromm ist oder gottlos; vielmehr wird alles sich nach der Entscheidung dessen richten, der das Recht hat, zu beurteilen und zu entscheiden, was fromm oder gottlos, recht oder unrecht ist.

Beispiele dafür haben alle Jahrhunderte erlebt. Ich will nur eines für alle anführen. Den römischen Päpsten war dieses Recht unumschränkt eingeräumt, und darum brachten sie allmählich alle Könige unter ihre Gewalt, bis sie schließlich zum höchsten Gipfel der Herrschaft gelangt waren. Was auch später die Monarchen, und in erster Linie die deutschen Kaiser unternommen haben, um ihre Autorität auch nur ein wenig zu vermindern, sie haben nichts ausgerichtet, sondern nur noch geholfen, sie um vieles zu erhöhen. Was alle Monarchen nicht mit Feuer und Schwert, das hat die Geistlichkeit mit der Feder allein vermocht. Schon daraus läßt sich leicht ihre Kraft und ihre Macht entnehmen, und außerdem wird es klar, wie notwendig es ist, daß die höchsten Gewalten diese Autorität sich wahren.

[Ed. pr. 221. Vloten A 598—599, B 162. Bruder §§ 40—44.]

Wenn wir dabei auch das im vorigen Kapitel Bemerkte in Betracht ziehen wollen, so werden wir finden, daß dies auch zum Gedeihen von Religion und Frömmigkeit nicht wenig beiträgt. Wir haben ja oben gesehen, daß selbst die Propheten, wiewohl sie mit göttlicher Kraft begabt waren, dennoch, weil sie nur Privatleute waren, durch ihre Freiheit zu mahnen, zu tadeln und Vorhaltungen zu machen die Menschen mehr aufgereizt als gebessert haben, während sich diese von den Königen durch Ermahnungen oder Strafen mühelos lenken ließen. Wir haben ferner gesehen, daß die Könige, eben weil ihnen dieses Recht nicht unbeschränkt zustand, sehr oft von der Religion abgefallen sind und mit ihnen fast das ganze Volk. Das ist bekanntlich auch in christlichen Staaten aus der gleichen Ursache sehr oft der Fall gewesen.

Hier wird man mich nun vielleicht fragen: wer wird denn, wenn die Inhaber der Regierungsgewalt gottlos sein wollen, von Rechts wegen die Frömmigkeit in Schutz nehmen? Sind diese auch dann als die Ausleger der Frömmigkeit anzusehen? Ich frage aber dagegen: wie, wenn die Geistlichen (die doch auch Menschen sind und Privatleute, welche sich bloß um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern haben) oder wenn andere, denen das Recht in den geistlichen Angelegenheiten zustehen soll, gottlos sein wollen? Sind sie auch dann als die Ausleger der Frömmigkeit anzusehen? Soviel ist sicher: wenn die Inhaber der Regierungsgewalt tun wollen, was ihnen beliebt, so ist es einerlei, ob sie das Recht in geistlichen Angelegenheiten haben oder nicht, sie werden alles, Weltliches wie Geistliches, ins Verderben stürzen; weit schneller aber noch werden sie es tun, wenn Privatleute aufrührerisch das göttliche Recht zu vertreten beanspruchen. Dadurch, daß man ihnen dieses Recht vorenthält, wird also nichts erreicht; im Gegenteil wird das Übel dadurch noch schlimmer gemacht. Denn dadurch kommt es, daß sie notwendig gottlos werden (so wie die Könige der Hebräer, denen dieses Recht

[Ed. pr. 222. Vloten A 599, B 163. Bruder §§ 45—48.]

nicht unbeschränkt zugestanden war), und daß damit das ungewisse und nur mögliche Unglück und Verderben des Staates zu einem gewissen und notwendigen wird. Ob wir nun die Wahrheit der Sache selbst oder die Sicherheit des Staates oder ob wir das Interesse der Frömmigkeit ins Auge fassen, jedenfalls müssen wir festhalten, daß auch das göttliche Recht oder das Recht in geistlichen Dingen von dem Beschlusse der höchsten Gewalten ohne Einschränkung abhängig sein muß, und daß nur diese seine Ausleger und Schirmherren sind. Daraus ergibt sich, daß nur diejenigen Diener des göttlichen Wortes sind, die dem Volk vermöge der Autorität der höchsten Gewalten die Frömmigkeit lehren, wie sie nach deren Entscheide dem öffentlichen Wohle angemessen ist.

Es bleibt noch übrig, den Grund anzugeben, warum im christlichen Staate über dieses Recht immer Streit geherrscht hat, während doch die Hebräer, soviel ich weiß, nie darüber in Streit geraten sind. Es könnte tatsächlich ganz ungeheuerlich erscheinen, daß eine so ausgemachte und natürliche Sache beständig in Frage stand, und daß die höchsten Gewalten dieses Recht immer nur unter Streit, ja unter großer Gefahr des Aufruhrs und zum Schaden für die Religion besessen haben. In der Tat, wenn sich hierfür nicht eine bestimmte Ursache aufweisen ließe, so wäre ich zu glauben geneigt, daß alles, was ich in diesem Kapitel gezeigt habe, nur von theoretischer Bedeutung wäre und zu jener Gattung von Spekulationen gehörte, die niemals einen praktischen Wert haben können. Wenn man aber die Anfänge der christlichen Religion betrachtet, so wird einem die Ursache dieser Erscheinung vollkommen klar. Die christliche Religion ist nicht von Königen, sondern von Privatleuten zuerst gelehrt worden, die gegen den Willen derer, welche die Regierungsgewalt innehatten und deren Untertanen sie waren, lange Zeit hindurch in privaten Kirchen predigten, die geistlichen Ämter einsetzten und verwalteten, alles ganz allein anordneten und entschieden, ohne etwas nach der Regierung zu fragen.

[Ed. pr. 222—223. Vloten A 600, B 163—164. Bruder §§ 48—52.]

Als dann viele Jahre danach die Religion im Staate eingeführt wurde, mußten die Geistlichen, so wie sie ihr feste Gestalt gegeben hatten, sie den Kaisern lehren, und dadurch konnten sie es leicht erreichen, daß sie als ihre Lehrer und Ausleger und dabei als Hirten der Kirche und gewissermaßen als Gottes Stellvertreter anerkannt wurden. Auch haben die Geistlichen sich sehr wohl vorgesehen, daß nicht später einmal die christlichen Könige diese Autorität an sich nähmen, indem sie den obersten Dienern der Kirche und dem höchsten Ausleger der Religion die Ehe verboten. Dazu kam weiterhin, daß sie die Dogmen der Religion in einer Weise vermehrten und sie derart mit der Philosophie vermengten, daß ihr höchster Ausleger auch der größte Philosoph und Theolog sein und mit einer ganzen Menge unnützer Spekulationen sich abgeben mußte, was eben nur Privatleuten, die einen Überfluß an Zeit haben, möglich ist.

Ganz anders verhielt sich die Sache bei den Hebräern. Bei ihnen nahm die Kirche zur gleichen Zeit ihren Anfang wie der Staat, und Moses, der die Regierungsgewalt unumschränkt innehatte, lehrte dem Volke die Religion, ordnete die geistlichen Ämter und ernannte ihre Diener. Dadurch kam es also, daß die königliche Autorität beim Volke am meisten galt, und daß die Könige im wesentlichen das Recht in geistlichen Dingen besaßen. Denn wenn auch nach dem Tode des Moses niemand die Regierungsgewalt unumschränkt besaß, so stand doch das Recht der Entscheidung in den geistlichen so gut wie in allen übrigen Angelegenheiten dem Staatsoberhaupte zu (wie ich schon gezeigt habe). Außerdem mußte das Volk, um sich über Religion und Frömmigkeit belehren zu lassen, sich an den Priester nicht mehr als an den obersten Richter wenden (s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 9 und 11). Auch war die Ordnung und Wahl der geistlichen Ämter fast ganz von der Entscheidung der Könige abhängig, wenn diese auch nicht das gleiche Recht besaßen wie Moses. David hat den ganzen Tempelbau angeordnet (s. 1. Buch der Chronik,

[Ed. pr. 223. Vloten A 600—601, B 164. Bruder §§ 53—57.]

Kap. 28, V. 11, 12ff.); dann wählte er aus allen Leviten vierundzwanzigtausend zum Gesang, weiter sechstausend, aus denen die Richter und Amtleute genommen werden sollten, viertausend Türhüter und endlich viertausend, welche die Instrumente spielen sollten (s. ebend. Kap. 23, V. 4 und 5). Ferner teilte er sie noch nach Abteilungen (deren Vorsteher er ebenfalls ernannte), die zu bestimmten Zeiten der Reihe nach den Dienst versehen sollten (s. V. 5 dess. Kap.). Die Priester teilte er nach ebensovielen Abteilungen. Um aber nicht alles im einzelnen aufführen zu müssen, verweise ich den Leser auf Buch 2 der Chronik, Kap. 8, wo es V. 13 heißt: „*der Dienst Gottes, wie ihn Moses festgesetzt, sei nach dem Gebote Salomos im Tempel verrichtet worden*“, und V. 14: „*er selbst* (Salomo) *habe die Abteilungen der Priester in ihr Amt eingesetzt, und ebenso die Leviten usw. nach dem Geheiße Davids, des Mannes Gottes*“. Und endlich bezeugt der Geschichtschreiber V. 15: „*sie seien nicht gewichen von dem Gebot des Königs über die Priester und Leviten in keinem Punkte, auch nicht in der Verwaltung des Schatzes*“. Aus diesem und anderem in der Geschichte der Könige geht ganz offenbar hervor, daß die ganze Ausübung der Religion und der heilige Dienst allein vom Gebot des Königs abhängig war. Wenn ich aber oben gesagt habe, sie hätten nicht wie Moses das Recht gehabt, den Hohepriester zu ernennen, Gott unmittelbar zu befragen und die Propheten, die zu ihrer Zeit prophezeiten, zu verurteilen, so habe ich dies nur aus dem Grunde gesagt, weil die Propheten vermöge der Autorität, die sie besaßen, einen neuen König wählen und den Königsmord vergeben konnten, aber nicht weil sie den König, wenn er sich etwas Gesetzwidriges erlaubte, vor Gericht ziehen oder von Rechts wegen gegen ihn vorgehen durften[1]). Hätte es aber keine Propheten gegeben, die auf Grund besonderer Offenbarung für

---

[1]) Anmerkung. Hier ist besonders in Betracht zu ziehen, was ich Kap. 16 vom Rechte gesagt habe.

[Ed. pr. 224. Vloten A 601—602, B 164—165. Bruder §§ 57—61.]

einen Königsmord sichere Verzeihung gewähren konnten, so hätten die Könige ein unbeschränktes Recht in allen Dingen, in geistlichem wie in weltlichen besessen. Die höchsten Gewalten unserer Zeit aber, die keine Propheten haben und auch keine von Rechts wegen anzuerkennen brauchen (sie sind ja den Gesetzen der Hebräer nicht unterworfen), besitzen dieses Recht unbeschränkt, auch wenn sie nicht ehelos sind, und sie werden es immer behalten, sofern sie es nur nicht zulassen, daß die Dogmen der Religion stark vermehrt und mit der Wissenschaft vermengt werden.

[Ed. pr. 224. Vloten A 602, B 165. Bruder §§ 61—62.]

Zwanzigstes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß es in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

Wenn es ebenso leicht wäre, die Geister wie die Zungen zu beherrschen, so würde jeder in Sicherheit regieren, und eine Gewaltherrschaft könnte es nicht geben. Dann würde ja jeder einzelne nach dem Sinne der Regierenden leben und bloß nach ihrem Entscheid sein Urteil über Wahr und Falsch, Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht richten. Wie ich aber schon im Anfang des 17. Kapitels bemerkt habe, ist es ganz unmöglich, daß der Geist unbedingt dem Rechte eines anderen verfällt; denn niemand kann sein natürliches Recht oder seine Fähigkeit frei zu schließen und über alles zu urteilen auf einen anderen übertragen noch kann er zu einer solchen Übertragung gezwungen werden. Darum also wird eine Regierung als Gewaltherrschaft angesehen, wenn sie sich auf die Geister ausdehnt, und die höchste Majestät scheint den Untertanen ein Unrecht zuzufügen und sich ihr Recht anzumaßen, wenn sie vorschreiben will, was jeder als wahr annehmen und was er als falsch verwerfen soll und ferner welche Ansichten den Sinn jedes einzelnen mit Ehrfurcht gegen Gott erfüllen sollen. Das gehört zum Recht jedes einzelnen, das niemand, auch wenn er wollte, abtreten kann.

Ich gebe zu, daß das Urteil auf mannigfache und beinahe unglaubliche Weisen voreingenommen werden kann, so zwar, daß einer nicht unmittelbar

[Ed. pr. 225. Vloten A 602, B 165—166. Bruder §§ 1—4.]

unter der Herrschaft eines anderen zu stehen braucht und doch so von seinem Wink abhängig ist, daß man mit Recht von ihm sagen kann, er unterstehe dem Rechte dieses anderen. Soviel auch die Geschicklichkeit hierin zu leisten vermag, noch nie ist es doch so weit gekommen, daß die Menschen nicht irgend wann einmal die Erfahrung gemacht hätten, daß jeder an seinem Sinne genug hat, und daß die Ansichten so verschieden sind wie der Geschmack. Auch Moses, der nicht auf hinterlistige Weise, sondern durch göttliche Fähigkeiten das Urteil seines Volkes aufs stärkste beeinflußte, weil man ihn für einen Mann Gottes hielt und seine Worte und Taten einer göttlichen Eingebung zuschrieb, auch er konnte gleichwohl nicht der üblen Nachrede und den mißgünstigen Auslegungen entgehen. Noch viel weniger können es die übrigen Monarchen. Wäre es überhaupt irgend wie denkbar, so doch am ehesten bei einer monarchischen Regierung, keinenfalls aber bei einer demokratischen, die in den Händen aller oder doch eines großen Teiles des Volkes gleichmäßig liegt. Der Grund hierfür ist wohl allen klar.

Mögen also die höchsten Gewalten auch noch so sehr ein Recht auf alles besitzen und als Ausleger des Rechtes und der Frömmigkeit gelten, so werden sie es doch nie dahin bringen, daß die Menschen darauf verzichteten, nach ihrem Sinne über die Dinge zu urteilen und sich dabei bald diesem, bald jenem Affekte hinzugeben. Allerdings ist es wahr, daß sie das Recht haben, jeden, der nicht unbedingt in allem mit ihnen übereinstimmt, als Feind zu betrachten, aber es handelt sich hier ja nicht um ihr Recht, sondern um die Frage, was vorteilhaft ist. Ich gebe zu, daß sie das Recht haben, in der gewalttätigsten Weise zu regieren und die Bürger aus den geringfügigsten Gründen hinrichten zu lassen; aber es wird niemand behaupten, daß dies dem Urteil der gesunden Vernunft gemäß sei. Ja, weil es nicht ohne große Gefahr für den ganzen Staat geschehen kann, dürfen wir sogar behaupten, daß sie die unumschränkte Macht zu

[Ed. pr. 225—226. Vloten A 603, B 166. Bruder §§ 4—7.]

diesem und ähnlichem und damit auch das unumschränkte Recht nicht besitzen; denn wie ich gezeigt habe, wird das Recht der höchsten Gewalten durch ihre Macht bestimmt.

Wenn also niemand die Freiheit, nach Willkür zu urteilen und zu denken, aufgeben kann, sondern ein jeder nach dem höchsten Naturrecht Herr seiner Gedanken ist, so kann der Erfolg nur ein sehr unglücklicher sein, wenn man es in einem Staate versuchen will zu bewirken, daß die Menschen, so verschieden und entgegengesetzt auch ihre Gedanken sind, bloß nach der Vorschrift der höchsten Gewalten reden. Denn auch die Klügsten, vom Volke ganz abgesehen, wissen nicht immer zu schweigen. Es ist ein allgemein menschlicher Fehler, anderen seine Absichten anzuvertrauen, auch wenn Schweigen am Platze wäre. Darum wird diejenige Regierung die gewalttätigste sein, bei der einem jeden die Freiheit, zu sagen und zu lehren, was er denkt, verweigert wird, und diejenige dagegen gemäßigt, die diese Freiheit jedem zugesteht.

Dabei können wir jedoch keineswegs leugnen, daß die Majestät mit Worten so gut wie durch die Tat verletzt werden kann. Wenn es also unmöglich ist, diese Freiheit den Untertanen ganz zu nehmen, so wird es doch das Allerverderblichste sein, sie ihnen schlechthin einzuräumen. Darum liegt es mir ob zu untersuchen, wie weit jedem diese Freiheit, unbeschadet des Friedens im Staate und des Rechtes der höchsten Gewalten, zugestanden werden kann und darf. Dies ist, wie ich im Anfang des 16. Kapitels bemerkt habe, meine Hauptabsicht gewesen.

Aus den oben dargelegten Grundlagen des Staates folgt ganz offenbar, daß der letzte Zweck des Staates nicht ist zu herrschen, noch die Menschen in Furcht zu halten oder sie fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr den einzelnen von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich leben und sein natürliches Recht zu sein und zu wirken ohne Schaden für sich und andere vollkommen behaupten

[Ed. pr. 226. Vloten A 603—604, B 166—167. Bruder §§ 7—11.]

kann. Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen, und daß sie nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist sich bekämpfen, noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit.

Wir haben ferner gesehen, daß zur Bildung eines Staates das eine erforderlich ist, daß die gesamte Macht, Beschlüsse zu fassen, entweder allen oder einigen oder einem einzigen zusteht. Denn da das freie Urteil der Menschen sehr verschieden ist und jeder allein alles zu wissen glaubt, und da es unmöglich ist, daß alle das gleiche denken und wie aus einem Munde reden, so könnten sie nicht miteinander im Frieden leben, wenn nicht jeder von seinem Rechte, bloß nach dem Beschlusse seines Geistes zu handeln, abstünde. Nun hat aber jeder nur von dem Rechte, nach eigenem Beschlusse zu handeln, Abstand genommen, aber nicht von dem Rechte, zu denken und zu urteilen. Darum kann zwar niemand, unbeschadet des Rechtes der höchsten Gewalten, deren Beschlusse entgegen handeln, wohl aber unbeschränkt denken und urteilen und damit auch sprechen, vorausgesetzt, daß er einfach spricht oder lehrt und bloß mit Hülfe der Vernunft, aber nicht durch Täuschung, Zorn und Haß seine Meinung vertritt noch auch mit der Absicht, etwas im Staate auf seinen Beschluß hin einzuführen. Wenn z. B. jemand nachweist, daß ein Gesetz der gesunden Vernunft widerstreitet, und deshalb für seine Abschaffung eintritt, so erwirbt er sich ganz gewiß ein Verdienst um den Staat als einer seiner besten Bürger, sofern er nur seine Meinung dem Urteil der höchsten Gewalt unterwirft (der es allein obliegt, Gesetze zu geben und abzuschaffen) und sofern er inzwischen nicht gegen die Vorschrift dieses Gesetzes handelt. Tut er es aber, um die Obrigkeit der Ungerechtigkeit zu beschuldigen und sie beim

[Ed. pr. 227. Vloten A 604, B 167. Bruder §§ 12—15.]

Volke verhaßt zu machen, oder sucht er gegen den Willen der Obrigkeit auf dem Wege des Aufruhrs das Gesetz zu beseitigen, so ist er eben ein Unruhstifter und Empörer.

Wir sehen also, wie jedermann unbeschadet des Rechtes und der Autorität der höchsten Gewalten, d. h. unbeschadet des Friedens im Staate, alles, was er denkt, sagen und lehren kann; wenn er nämlich den Beschluß über alle Handlungen den höchsten Gewalten überläßt und nicht gegen ihren Beschluß handelt, auch wenn er oft gegen das handeln muß, was er für gut hält und unverhohlen denkt. Das kann er unbeschadet der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit tun, ja mehr noch, er muß es tun, wenn er wirklich gerecht und fromm sein will. Denn die Gerechtigkeit hängt, wie ich schon gezeigt habe, bloß von dem Beschluß der höchsten Gewalten ab, und darum kann nur der gerecht heißen, der nach dem von ihnen überkommenen Beschlusse lebt. Das aber ist (nach den Darlegungen des vorigen Kapitels) die höchste Frömmigkeit, die den Frieden und die Ruhe des Staates zum Zwecke hat, und diese lassen sich unmöglich erhalten, wenn jeder nach eigenem Gutdünken leben darf. Darum ist es auch gottlos, nach eigenem Gutdünken gegen den Beschluß der höchsten Gewalt, deren Untertan man ist, zu handeln, weil, wenn dies jedem erlaubt wäre, der Untergang des Staates die notwendige Folge sein würde. Ja der einzelne kann geradezu nicht gegen den Beschluß und das Gebot der eigenen Vernunft handeln, solange er nach dem Beschlusse der höchsten Gewalt handelt, denn er selbst hat ja, der Vernunft gehorchend, ein für allemal beschlossen, sein Recht, nach eigenem Urteil zu leben, auf sie zu übertragen. Dies können wir auch durch die Praxis selbst bestätigt finden. In den Versammlungen der höchsten so gut wie der untergeordneten Gewalten wird selten etwas einstimmig beschlossen, und dennoch gilt alles als gemeinsamer Beschluß der Gesamtheit, sowohl derer, die dagegen, als derer, die dafür gestimmt haben.

[Ed. pr. 227—228. Vloten A 605, B 168. Bruder §§ 15—19.]

Ich kehre jedoch zu meiner Aufgabe zurück. Auf welche Weise der einzelne unbeschadet des Rechtes der höchsten Gewalten von der Freiheit des Urteils Gebrauch machen kann, haben wir aus den Grundlagen des Staates ersehen. Aber ebenso leicht vermögen wir daraus zu bestimmen, welche Meinungen im Staate aufrührerisch sind. Es sind diejenigen, mit deren Aufstellung der Vertrag hinfällig wird, nach dem sich jeder seines Rechtes, nach eigenem Gutdünken zu handeln, begeben hat. Wenn z. B. jemand meint, die höchste Gewalt sei nicht eigenen Rechtes oder niemand brauche sein Versprechen zu halten oder jeder dürfe nach eigenem Gutdünken leben und anderes derart, was dem erwähnten Vertrage geradezu widerstreitet, so ist er ein Aufrührer, nicht sowohl wegen seines Urteils und seiner Meinung als wegen der Tat, die solche Urteile in sich enthalten; denn eben dadurch, daß er eine solche Meinung hegt, bricht er stillschweigend oder ausdrücklich der höchsten Gewalt die gelobte Treue. Dementsprechend sind die übrigen Meinungen, die keine Handlung enthalten, keinen Vertragsbruch, keine Rache, keinen Zorn usw., nicht aufrührerisch, ausgenommen vielleicht in einem irgend wie verderbten Staate, in dem abergläubische und ehrgeizige Menschen, die die Guten nicht ertragen können, einen so großen Namen erlangt haben, daß ihre Autorität beim Volke mehr gilt als die der höchsten Gewalten.

Ich bestreite jedoch nicht, daß es daneben auch gewisse Meinungen gibt, die sich zwar nur um wahr und falsch zu drehen scheinen, die aber doch in böser Absicht aufgestellt und verbreitet werden. Ich habe sie aber schon im 15. Kapitel bestimmt und zwar so, daß die Vernunft nichtsdestoweniger ihre Freiheit behält.

Bedenkt man schließlich noch, daß die Treue des einzelnen gegen den Staat gerade so wie seine Treue gegen Gott einzig an den Werken sich erkennen läßt, nämlich an seiner Nächstenliebe, so kann man unmöglich im Zweifel sein, daß der beste Staat

[Ed. pr. 228-229. Vloten A 605-606, B 168-169. Bruder §§ 20-23.]

jedem ebensogut die Freiheit zu philosophieren zugesteht, wie er ihm nach meiner Ausführung den Glauben freiläßt.

Ich gebe allerdings zu, daß diese Freiheit auch zuweilen Mißstände im Gefolge haben kann. Aber welche noch so weise Einrichtung hat es jemals gegeben, die nicht irgend einen Mißstand hätte mit sich bringen können? Wer alles durch Gesetze bestimmen will, wird zu Lastern eher reizen als Laster bessern. Was man nicht hindern kann, muß man eben notgedrungen zulassen, wenn auch oft Schaden daraus folgt. Wie viele Übel entspringen aus Üppigkeit, Neid, Habgier, Trunksucht und Ähnlichem! Man duldet sie aber, weil man sie durch gesetzliche Verbote nicht hindern kann, obschon sie wirkliche Laster sind. Um so mehr muß man die Freiheit des Urteils gewähren, denn sie ist sicherlich eine Tugend, und sie zu unterdrücken ist unmöglich.

Dazu kommt noch, daß alle Mißstände, die aus dieser Freiheit entstehen, sich (wie ich gleich zeigen werde) durch die Autorität der Behörden vermeiden lassen; ganz abgesehen davon, daß die Freiheit ganz unerläßlich ist zur Förderung der Künste und Wissenschaften. Denn diese kann man nur dann mit gutem Erfolg pflegen, wenn man ein freies und in keiner Weise voreingenommenes Urteil hat.

Gesetzt aber, diese Freiheit könnte unterdrückt und die Menschen könnten so eingeschränkt werden, daß sie nicht zu mucken wagten ohne Erlaubnis der höchsten Gewalten, so wird es doch sicherlich niemals dahin kommen, daß sie auch bloß so denken, wie die höchsten Gewalten es wollen. Die notwendige Folge wäre also, daß die Menschen Tag aus Tag ein anders redeten, als sie dächten, und damit würde Treu und Glaube, die dem Staate doch so nötig sind, aufgehoben und die verächtlichste Heuchelei und Treulosigkeit großgezogen, die Quelle jeden Betrugs und der Verderb aller guten Sitten. Aber weit entfernt, daß wirklich alle nur nach der Vorschrift redeten, würden die Menschen gerade um so hartnäckiger auf

[Ed. pr. 229. Vloten A 606—607, B 169. Bruder §§ 23—28.]

der Redefreiheit bestehen, je mehr man sie ihnen zu nehmen trachtete, und zwar nicht die Habgierigen, die Schmeichler und die anderen Menschen von ohnmächtigem Geiste, deren größtes Glück es ist, das Geld im Kasten zu betrachten und sich den Bauch zu füllen, sondern gerade diejenigen, die ihre gute Erziehung, die Reinheit ihrer Sitten und die Tugend zu freieren Menschen gemacht hat.

Die Menschen sind in der Regel so beschaffen, daß ihnen nichts so unerträglich ist, als wenn Ansichten, die sie für wahr halten, als Verbrechen gelten, und wenn ihnen das, was sie zur Frömmigkeit in ihrem Verhalten gegen Gott und die Menschen bewegt, als Missetat angerechnet wird. Dann verabscheuen sie die Gesetze und erlauben sich alles gegen die Behörden, und sie halten es nicht für schimpflich, sondern für höchst ehrenvoll, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jeden möglichen Frevel zu versuchen. Da die menschliche Natur zweifellos so beschaffen ist, so treffen denn die Gesetze über die Meinungen nicht die Bösen, sondern die Edlen, und dienen nicht, die Übelgesinnten im Zaum zu halten, sondern vielmehr die anständigen Menschen zu erbittern, und lassen sich ohne große Gefahr für die Regierung nicht aufrecht erhalten.

Dazu kommt noch, daß derartige Gesetze vollständig nutzlos sind. Denn alle, welche die in den Gesetzen verdammten Ansichten für richtig halten, werden den Gesetzen nicht gehorchen können; diejenigen aber, die jene Ansichten als falsch verwerfen, werden die Gesetze, die sie verdammen, wie Privilegien aufnehmen und so sehr über diese Gesetze triumphieren, daß die Obrigkeit sie späterhin, auch wenn sie wollte, nicht abzuschaffen vermöchte. Dazu kommt noch, was ich im 18. Kapitel aus der Geschichte der Hebräer unter 2 hergeleitet habe.

Wie viel Kirchenspaltungen sind schließlich gerade daraus entstanden, daß die Behörden die Streitigkeiten der Gelehrten durch Gesetze beilegen wollten! Denn wenn die Menschen sich nicht der

[Ed. pr. 230. Vloten A 607, B 169—170. Bruder §§ 28—32.]

Hoffnung hingäben, die Gesetze und die Obrigkeit auf ihre Seite zu bringen und über ihre Gegner durch den allgemeinen Beifall des Pöbels zu triumphieren und Ehren zu gewinnen, dann würden sie nie so böswillig streiten, und keine solche Wut würde ihren Sinn erfüllen. Nicht bloß die Vernunft, auch die Erfahrung lehrt es durch tägliche Beispiele, daß derartige Gesetze, die dem einzelnen vorschreiben, was er zu glauben hat, und die es ihm verwehren, gegen diese oder jene Meinung etwas zu sagen oder zu schreiben, häufig nur geschaffen worden sind, um dem Zorn derer entgegenzukommen oder richtiger nachzugeben, die keine freien Geister neben sich dulden können, und die mit einer finsteren Autorität die Bigotterie eines aufrührerischen Pöbels leicht in Raserei zu verwandeln und gegen jeden Beliebigen aufzupeitschen verstehen.

Wäre es aber nicht weit besser, den Zorn und die Wut des Volkes in Schranken zu halten als nutzlose Gesetze zu geben, die nur diejenigen verletzen können, die Tugend und Sitte lieben, und den Staat so einzuengen, daß er keine edlen Männer mehr ertragen kann? Läßt sich ein größeres Unglück für einen Staat denken, als daß achtbare Männer, bloß weil sie eine abweichende Meinung haben und nicht zu heucheln verstehen, wie Verbrecher des Landes verwiesen werden? Was, sage ich, kann verderblicher sein, als wenn Männer nicht wegen eines Verbrechens oder einer Freveltat, sondern nur weil sie freien Geistes sind, für Feinde erklärt und zum Tode geführt werden, wenn das Schafott, das Schreckbild der Bösen, zur schönsten Schaubühne wird, um das erhabenste Beispiel der Selbstverleugnung und Tugend, aller Majestät zum Hohne, darzubieten? Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, der fürchtet den Tod nicht wie der Verbrecher und fleht nicht um den Erlaß der Strafe; seine Seele wird nicht durch die Reue einer schlimmen Tat bedrückt, für eine Ehre, nicht für eine Strafe erachtet er es, für die gute Sache zu sterben und als ruhmvoll, für die Freiheit den Tod

[Ed. pr. 230-231. Vloten A 607-608, B 170-171. Bruder §§ 32-36.]

zu leiden. Was soll wohl das Beispiel einer solchen Hinrichtung bewirken, deren Ursache die Stumpfen und Geistesschwachen nicht kennen, die Aufrührerischen hassen und die Rechtschaffenen lieben? Niemand kann sich wahrhaftig daran ein Exempel nehmen, es sei denn zur Nachahmung oder doch zur Heuchelei.

Soll also nicht Kriecherei, sondern Treue gewertet sein und sollen die höchsten Gewalten die Regierung in festen Händen halten und nicht gezwungen sein, sie Aufrührern zu überlassen, so muß die Freiheit des Urteils notwendig gewährt und die Menschen müssen so regiert werden, daß sie, mögen sie auch unverhohlen verschiedene und entgegengesetzte Meinungen haben, doch in Eintracht miteinander leben. Es kann kein Zweifel sein, daß dies die beste Regierungsweise ist und die wenigsten Mißstände im Gefolge hat, denn sie steht mit der Natur der Menschen am meisten in Einklang. Denn bei der demokratischen Regierung (die dem Naturzustand am nächsten kommt) verpflichten sich, wie ich gezeigt habe, alle, nach gemeinsamem Beschluß zu handeln, nicht aber so zu urteilen und zu denken. Weil nicht alle Menschen die gleiche Meinung haben können, ist man dahin übereingekommen, daß diejenige Meinung die Kraft eines Beschlusses haben soll, die die meisten Stimmen auf sich vereinigt, vorbehaltlich des Rechtes, sie wieder aufzuheben, im Falle, daß sich ihnen etwas Besseres zeigt. Je weniger man demnach den Menschen die Freiheit des Urteils zugesteht, um so mehr entfernt man sich von dem natürlichsten Zustand und um so gewalttätiger ist infolgedessen die Regierung.

Um aber zu beweisen, daß aus dieser Freiheit sich keine Mißstände ergeben, die sich nicht durch die bloße Autorität der höchsten Gewalt vermeiden ließen, und um zu zeigen, daß nur diese Freiheit die Menschen auch bei offenbar entgegengesetzter Meinung ohne Schwierigkeit abhalten kann, einander Schaden zuzufügen, dafür sind die Beispiele bei der Hand, und ich brauche sie nicht erst weit herzuholen. Die Stadt

[Ed. pr. 231. Vloten A 608—609, B 171. Bruder §§ 36—39.]

Amsterdam bietet dafür ein Beispiel. In ihrem prächtigen Gedeihen und in der Bewunderung aller Völker erfährt sie die Früchte dieser Freiheit. In diesem blühenden Staate, in dieser herrlichen Stadt leben alle Menschen, welchem Volke und welcher Sekte sie auch angehören, in der vollkommensten Eintracht. Will man jemandem sein Vermögen anvertrauen, so braucht man nur zu wissen, ob er reich oder arm, ob seine Handlungsweise ehrlich oder unehrlich befunden; um die Religion oder die Sekte kümmert man sich nicht, weil sie beim Richter für die Entscheidung über Recht und Unrecht nicht in Betracht kommt. Eine Sekte mag noch so verhaßt sein, ihre Anhänger werden, sofern sie nur niemanden schädigen, jedem das Seine zukommen lassen und anständig leben, durch die öffentliche Autorität und die Hülfe der Behörden geschützt. Als dagegen früher der Religionsstreit der Remonstranten und Contraremonstranten auf die Staatsmänner und Provincialstände übergriff, endete er schließlich mit einer Religionsspaltung. Viele Beispiele aus der damaligen Zeit können es bestätigen, daß Gesetze über die Religion, die die Streitigkeiten beilegen sollen, die Menschen mehr aufreizen als bessern, daß sich andere durch sie zu einer schrankenlosen Willkür berechtigt glauben, und daß zudem die Spaltungen nicht aus übergroßem Eifer für die Wahrheit (die doch die Quelle der Freundlichkeit und Sanftmut ist), sondern aus übergroßer Herrschbegier entstehen. Das beweist sonnenklar, daß jene vielmehr Abtrünnige sind, die die Schriften der anderen verdammen und den frechen Pöbel gegen die Verfasser aufhetzen, weit mehr als die Verfasser selbst, die in der Regel nur für die Gelehrten schreiben und bloß die Vernunft zu Hülfe rufen. Ja, das sind die wahren Friedensstörer, die in einem freien Staate die Freiheit des Urteils, die nicht unterdrückt werden kann, aufheben wollen.

Hiermit habe ich gezeigt: 1. Es ist unmöglich, den Menschen die Freiheit zu nehmen, zu sagen, was sie denken. 2. Diese Freiheit kann ohne Schaden für

[Ed. pr. 232. Vloten A 609, B 171—172. Bruder §§ 40—43.]

das Recht und die Autorität der höchsten Gewalten jedem zugestanden werden, und jeder kann diese Freiheit erhalten, ohne daß jenem Rechte Eintrag geschieht, sofern er sich daraus nicht die Erlaubnis nimmt, etwas im Staate als Recht einzuführen oder den anerkannten Gesetzen entgegenzuhandeln. 3. Jeder kann diese Freiheit besitzen, unbeschadet des Friedens im Staate, und es wird kein Mißstand sich daraus ergeben, der sich nicht leicht verhüten ließe. 4. Auch unbeschadet der Frömmigkeit kann jeder diese Freiheit besitzen. 5. Gesetze über spekulative Dinge sind völlig nutzlos. 6. habe ich gezeigt, daß diese Freiheit nicht nur ohne Schaden für den Frieden des Staates, die Frömmigkeit und das Recht der höchsten Gewalten zugestanden werden könne, sondern daß sie vielmehr zugestanden werden müsse, um all dies zu erhalten. Denn wo man dem entgegen sich bemüht, den Menschen diese Freiheit zu nehmen, und wo man die Meinungen Andersdenkender vor Gericht zieht anstatt ihres Geistes, der doch allein sich verfehlen kann, da wird an rechtschaffenen Leuten ein Exempel statuiert, das eher nach einem Martyrium aussieht und das die anderen mehr erbittert und zum Mitleid, ja zur Rache bewegt als daß es sie abschreckt. Treu und Glaube und die guten Sitten werden vernichtet, Heuchler und Verräter großgezogen, und die Gegner triumphieren, weil man ihrem Hasse nachgegeben hat, und weil es ihnen gelungen ist, die Inhaber der Regierungsgewalt zu Parteigängern der Lehre zu machen, als deren Ausleger sie gelten. So kommt es dann, daß sie sich deren Autorität und Recht anzumaßen wagen und sich ohne Scheu rühmen, sie seien von Gott auserwählt und ihre Beschlüsse seien göttlich, die der höchsten Gewalten aber nur menschlich und müßten daher den göttlichen, d. h. ihren eigenen Beschlüssen weichen. Niemand kann verkennen, daß dies alles mit dem Staatswohl in völligem Widerstreit steht.

Darum ziehe ich, wie oben im 18. Kapitel, den Schluß, daß nichts die Sicherheit des Staates besser gewährleistet, als wenn Frömmigkeit und Religion bloß

[Ed. pr. 232—233. Vloten A 609—610, B 172. Bruder §§ 43—46.]

in der Übung der Nächstenliebe und der Billigkeit bestehen und wenn das Recht der höchsten Gewalten in geistlichen und weltlichen Dingen sich nur auf Handlungen bezieht, im übrigen aber jedem das Recht zugestanden wird, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

Damit habe ich erledigt, was ich mir in diesem Traktat zu behandeln vorgenommen hatte. Es bleibt mir nur noch übrig zu bemerken, daß ich nichts darin geschrieben habe, das ich nicht bereitwilligst der Prüfung und dem Urteil der höchsten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfe. Urteilen sie, daß etwas von dem, was ich gesagt habe, den Landesgesetzen widerstreitet oder dem Gemeinwohl schadet, so will ich es nicht gesagt haben. Ich weiß, daß ich ein Mensch bin und daß ich habe irren können. Ich habe mir aber ernsthaft Mühe gegeben, nicht zu irren, und vor allem nur so zu schreiben, wie es den Gesetzen meines Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten in jeder Hinsicht entspricht.

Ende.

[Ed. pr. 233. Vloten A 610, B 173. Bruder §§ 46—47.]

Anmerkungen.

Vorbemerkung. Ich habe meiner Übersetzung die Paginierung bezw. Paragraphierung der wichtigsten Ausgaben des Theologisch-politischen Traktats am Fußende der Seiten hinzugefügt. Ed. pr. bedeutet die Original-Ausgabe von 1670 in ihren vier Drucken, Vloten A den ersten Band der von J. van Vloten und J. P. N. Land herausgegebenen Großoktav-Ausgabe (Haag 1882), Vloten B 349—396 den ersten, B 1—173 den zweiten Band der von denselben herausgegebenen identischen Kleinoktav-Ausgabe (Haag 1895), Bruder den dritten Band der von Karl Hermann Bruder herausgegebenen Stereotyp-Ausgabe (Leipzig 1843). — Die von Spinoza handschriftlich der Ed. pr. hinzugefügten Anmerkungen sind von den in der Ed. pr. schon gedruckten durch das hinzugefügte Wort „Anmerkung" unterschieden. In den textkritischen Noten zu diesen Anmerkungen ist: St. Glain = die französische Übersetzung des Traktates durch de Saint-Glain (Amsterdam 1678, mit verschiedenen Titeln); Murr = Adnotationes ad Tractatum Theologico Politicum, ed. Chr. Th. de Murr (Haag 1802); Dorow = W. Dorow, Spinoza's Randglossen zu seinem Tractatus theologico-politicus (Berlin 1835); Böhmer = Ed. Boehmer, Benedicti de Spinoza tractatus de deo etc. atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum (Halle 1852); Marchand = das von Prosper Marchand der Leydener Universitätsbibliothek hinterlassene, mit den handschriftlichen Anmerkungen im Anhang versehene Exemplar der Ed. pr.; Monnikhoff = das von Monnikhoffs Hand, und Haag = das von unbekannter Hand mit Anmerkungen versehene Exemplar der Ed. pr., die beiden letzten in der Haager Bibliothek. — Die Ed. pr. ist in der Angabe der Bibelstellen häufig inkorrekt; ich habe, soweit diese Fehler schon von Vloten-Land verbessert sind, es nicht für nötig gehalten, sie in der Reihe der textkritischen Bemerkungen aufzuzählen, da es sich ja dabei nicht um zweifelhafte Lesarten, sondern um zweifellose Druckfehler handelt.

Seite 3, Zeile 11—13. animum . .. qui dum in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur, Citat aus Terentius, Andria 266: dum in dubiost animus, paulo momento huc vel illuc inpellitur (Leopold, Ad Spinozae Opera Posthuma, S. 27).

4, 36 ff. Curtius Rufus, historia Alexandri magni V. 3, 17. Die Ed. pr. hat „Sysidis".

5, 3 ff. Curtius VII. 7, 8.

6, 1 ff. Curtius IV. 10, 7.

15, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Die Worte „und aus נִבָּא — שׁוּג" nur bei Marchand und Böhmer; anstatt dessen bei Murr: „und daraus קוֹל Stimme oder Rede. So wird aus נִבָּא נְבוּאָה". Anstatt „das Wort נִבָּא" hat Murr „das Wort Prophetie". Anstatt „hauptsächlich" hat Murr „abwechselnd". — R. Salomo Jarchi ist R. Salomo Jizchaki, nach den Initialen seines Namens genannt Raschi, der größte Kommentator des jüdischen Mittelalters (1040—1105). (Der Name Jarchi, aus einem Mißverständnis entstanden, wird im 17. Jahrhundert ziemlich häufig gebraucht, so auch bei Cunaeus, de Republica Hebraeorum, S. 159.) Die Stelle findet sich in seinem Kommentar zu 2. Mose 7, 1. „נבואה bedeutet überall einen, der öffentlich Mahnreden hält; das Wort ist vom gleichen Stamm wie Jesajas 57 ניב שפתים". Dieses Beispiel hat Spinoza ebenfalls angeführt. Ibn Esra ist der große Kommentator Abraham ben Meïr ibn Esra aus Toledo (1192/93—1167), dessen Skepsis ein großes Verdienst um Spinozas Bibelkritik hat.. Das auffällig harte Urteil, das mit S. 163, 24 f. im Widerspruch steht, erklärt sich wohl aus einem momentanen Ärger über Ibn Esras ungerechtfertigten Widerspruch. Ibn Esras Kommentar ist ebenso wie der des Raschi in der Bombergischen Bibel abgedruckt, die Spinoza benutzte (s. unten S. 198, 18), und in dem Buxtorfischen Bibelwerk, das er besaß (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160).

16, 24 ff. Die gleichen Gedanken spricht Meyer in der Philosophia S. Scripturae Interpres S. 43 f. aus.

17, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. „wie sie ihm offenbart worden sind" nur bei Murr; „und den ihm entgegengebrachten Glauben" nur bei Murr. Dorow hat nur: „ihre eigne Offenbarung". „gerade wie er" nur bei Murr und Marchand. Der letzte Satz bei Marchand und Murr kürzer: „So sind die höchsten Gewalten die Dolmetscher des Rechtes, weil es allein durch ihre Autorität verteidigt und allein durch ihr Zeugnis sanktioniert wird."

18, 11. Damit wendet sich Spinoza gegen Maimonides, der die Prophetie nicht aus der Schrift, sondern aus der Erfahrung, nämlich aus den menschlichen Anlagen erklärt, deren sich Gott bedient (vgl. More Nebuchim II. 32).

18, 16 f. Diese Stelle wendet sich gegen eine Richtung unter den Kollegianten, die in ihren Cirkeln die Prophetie erneuern wollten (s. Freudenthal, Spinoza I, S. 170 und Hylkema, Reformateurs I, S. 28, 36 ff., 43, 47 f., 55).

18, 23 ff. Vgl. Maimonides, More Nebuchim II. 48: „Es ist eine ausgemachte Sache, daß jedes entstandene Ding eine nächste Ursache haben muß, die seine Entstehung bewirkt hat; diese Ursache hat ihrerseits wieder eine Ursache usf. bis zur ersten Ursache aller Dinge, dem freien Willen Gottes Daher kommt es, daß in den Aussprüchen der Propheten die Mittelursachen sämtlich weggelassen und der neuentstehende besondere Vorgang Gott unmittelbar zugeschrieben wird, indem es bloß heißt, er habe ihn herbeigeführt."

19, 1 ff. Darin unterscheidet sich Spinoza bewußt von Maimonides, nach dessen Auffassung (More Nebuchim II. 36) Worte und Gesichte nur imaginär sind; vgl. die gegen ihn gerichtete Stelle 22, 22 ff.

19, 20. Bei Murr hat Spinoza das ubicunque der Ed. pr. in quandocunque verbessert.

20, 11 ff. Die Stelle richtet sich in erster Linie gegen Maimonides, More Nebuchim II. 33; dort wird gelehrt, daß Moses allein den Wortlaut der Gebote vernommen, die Israeliten aber nur den Schall von Worten gehört hätten. Schon Talmud Babli, Makkoth 24a und Midrasch Schir ha-Schirim 3, 2 heißt es, nur die zwei ersten, der allgemeinen Erkenntnis unmittelbar zugänglichen Gebote seien den Israeliten in ihrer Gesamtheit offenbart worden. Maimonides und die von ihm angeführten älteren Ansichten faßt Spinoza unter quidam Judaei zusammen.

20, 18. 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 2—17 und 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 6—21.

20, 29 ff. Diese Annahme, die Spinoza billigt, findet sich bei Jehuda ha-Levi, Kusari I. 87: „das ganze Volk erhob sich zur Höhe der Prophetie, so daß es Gottes Reden von Angesicht zu Angesicht hören konnte . . . Das Volk hörte mit klarer Stimme die Zehn Gebote." Dem Ausdruck nach vgl. auch Maimonides a. a. O.: „die Stimme des Ewigen, ich meine die geschaffene Stimme, durch die das Wort verkündet ward . . ."

20, 35. Gemeint ist S. 169, 5—172, 25.

22, 7. Vgl. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 23.

22, 12. S. unten S. 51, 23—52, 31.

22, 21. 4. Buch Mose, Kap. 22, V. 22—27.

22, 22. More Nebuchim II. 42 (nicht II. 41, wie Joel, Spinozas Theologisch-politischer Traktat, Breslau 1870, S. 10 angibt). Maimonides kennt allerdings auch Visionen im wachen Zustand, aber auch diese sind bloß imaginär.

22, 24. Buch der Richter, Kap. 13.

22, 25 f. 1. Buch Mose, Kap. 22, V. 1—19.

22, 33 ff. 1. Buch Mose, Kap. 37, V. 5—11.

22, 37 ff. Josua, Kap. 5. V. 13—15.

23, 32. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben V. 17.

24, 29—32. Was Spinoza damit meint, hat er in einem Briefe an Oldenburg von November—Dezember 1675 (Brief 73,

früher 21) offen ausgesprochen: „Wenn übrigens einige Kirchen des weiteren behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so habe ich ausdrücklich bemerkt, daß ich nicht weiß, was sie damit sagen. Ja, offen gestanden, scheint mir, was sie sagen, gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen. . . Ob das freilich den Beifall der Ihnen bekannten Christen finden wird, das werden Sie besser wissen.“ Spinoza deutet zuweilen, indem er die Begriffe des Christentums philosophisch interpretiert, den „ewigen Sohn Gottes“ als „Gottes ewige Weisheit, die sich in allen Dingen, am meisten aber im menschlichen Geiste und vor allem am meisten in Christo Jesu kundgetan hat“; s. den angeführten Brief und Kurze Abhandlung (tractatus brevis) I. 9 (Sigwartsche Übersetzung, S. 54).

25, 1f. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 11.

25, 9. Dies richtet sich gegen Maimonides; vgl. die Anmerkung zu 37, 3ff.

25, 18. Eine kürzere Darlegung der verschiedenen Bedeutungen von רוּחַ s. Maimonides, More Nebuchim I. 40. Die Absicht dieses Exkurses ist, im Gegensatz zu Maimonides dem „Geist Gottes“, d. h. der prophetischen Inspiration den Charakter des Intellektuellen zu nehmen und daher ihr jeglichen Erkenntniswert abzustreiten.

26, 20. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben V. 33.

26, 23. Die Ed. pr. hat V. 27. Spinoza läßt vor אֲשֶׁר אֵין aus.

27, 4f. Prediger, Kap. 12, V. 7.

27, 20. Die Ed. pr. hat für בָּכֶם אתכם

28, 28. 1. Buch Mose, Kap. 6, V. 1—4.

28, 33ff. 1. Buch Mose, Kap. 41, V. 38.

28, 35ff. Daniel, Kap. 4, V. 5.

29, 10. נָשְׁבָה für נושבה der Ed. pr.

29, 30ff. 1. Buch Samuelis, Kap. 16, V. 14—16.

30, 3. 1. Buch Mose, Kap. 2, V. 7.

31, 30ff. Psalm 33, V. 6.

32, 8f. Ich lese mit der vierten Ausgabe der Ed. pr. saeva, wie auch Paulus, Gfrörer und Bruder verbessern. Vloten-Land haben mit der ersten Ausgabe scaeva.

32, 23f. Der Bibeltext lautet anstatt יְהוָה אֱלֹהִים vielmehr אֲדֹנָי יְהוִה.

33, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

34, 16. Über das Vorstellungsvermögen als Element der Prophetie ist zu vergleichen Maimonides, More Nebuchim II. 36.

34, 25. Maimonides definiert More Nebuchim II. 36, am Anfang die Prophetie als „eine von der Gottheit ausgehende Emanation“.

34, 29. Über die transscendentalen Ausdrücke vgl. Ethik II. 40 Anm 1. Es sind solche Ausdrücke wie „Wesen“, „Ding“, „Etwas“.

35, 12. Vgl. Maimonides, More Nebuchim II. 47: „Es ist ohne Zweifel klar und offensichtlich, daß die Prophezeiungen der Propheten sich meistens in Bildern kund taten. Denn wer dieses Werkzeug, das Vorstellungsvermögen nämlich, benutzt, der bringt eben diese Wirkung hervor.“

35, 16 ff. Diese Beispiele sind (nach Joel, a. a. O. S. 30), abgesehen von den neutestamentlichen, aus Maimonides' Jesode ha-Tora 1, 9 entnommen.

35, 21. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 19. — Daniel, Kap. 7, V. 9.

35, 22. Hesekiel, Kap. 1, V. 26—27.

35, 23 f. Matthäus, Kap. 3, V. 16; Markus, Kap. 1, V. 10.

35, 25 f. Apostelgeschichte, Kap. 9, V. 3.

35, 30—35. Joel (a. a. O. S. 30) führt mit Unrecht More Nebuchim II. 37 als Quelle dieser Stelle an. Die Erklärung der Prophetie bloß aus dem Vorstellungsvermögen ist spinozistisch. Nach Maimonides (a. a. O) erzeugt die Hypertrophie des Vorstellungsvermögens bei einer Schwäche des Erkenntnisvermögens die Staatsmänner und Gesetzgeber, die Wahrsager und Traumseher und die Leute, die durch außerordentliche Kunstfertigkeiten Wunder vollbringen.

37, 3 ff. In diesem Punkte unterscheidet sich Spinoza von Maimonides. Nach More Nebuchim II. 36 sind drei Bedingungen zur Prophetie erforderlich: „1. Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens durch das Studium, 2. Vollkommenheit des Vorstellungsvermögens kraft natürlicher Anlage, 3. vollkommene Sittenreinheit“. Niemand kann Prophet werden „ohne angestrengtes Studium und ohne Anstreben der Vollkommenkeit“, und „was die Unwissenden unter der gewöhnlichen Masse betrifft, so scheint es uns unmöglich, daß einer davon zur Prophetie geeignet befunden werden sollte“ (More Nebuchim II. 32). In der Absicht, der Prophetie den Erkenntniswert zu bestreiten, wendet sich Spinoza hier gegen die Lehre des Maimonides.

37, 7 ff. Anders s. u. S. 47, 32 f.

37, 9 f. Vgl. 1. Buch der Könige, Kap. 4, V. 31.

37, 11. Maimonides, More Nebuchim II. 42: „Aus dem, was ich über die Unerläßlichkeit einer Vorbereitung zur Prophetie zuvor gesagt habe, . . . wirst du entnehmen, daß die Ägypterin Hagar keine Prophetin gewesen ist“.

37, 12 f. 1. Buch Mose, Kap. 16, V. 7—13.

37, 21—23. S. die Anmerkung zu S. 55, 27 ff.

38, 19 ff. Nach Joels Beobachtung (a. a. O. S 30) ist hier Fragestellung und Antwort ganz entsprechend Chasdai Crescas' Or Adonai (Traktat II, Abschnitt 4, Kap. 3): Wie ist ein den Propheten sicher machendes Zeichen denkbar, von dem er

weiß, daß es ihm nicht bloß im Traume nur so vorkommt? Er antwortet: es bleibe nur übrig zu sagen, die Lebhaftigkeit der Wahrnehmung mache es; denn wie die Sinneswahrnehmung durch ihre Stärke ihre Bezeugung mit sich bringe, daß es keine bloße traumhafte Einbildung sei, so müsse wohl auch der prophetische Traum und das prophetische Gesicht durch Lebhaftigkeit sich bezeugt haben. Auch der Unterschied des Hananja gegenüber den andern Propheten ist dort von Chasdai besprochen (nach Joel, a. a. O. S. 31).

38, 34. Die zweite bis vierte Ausgabe der Ed. pr. hat mit mißverständlicher Verbesserung: non ut, die erste richtig: ut Deo fidem haberet.

39, 2. 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 12.

39, 4 ff. 2. Buch der Könige, Kap. 20, V. 8.

39, 39 f. 1. Buch Samuelis, Kap, 25, V. 2—44.

40, 4—10. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 1—39.

40, 14 ff. 1. Buch der Chronik, Kap. 21, V. 1—8.

40, 19 ff. Die erste und dritte Bedingung der Prophetie bei Spinoza entspricht der zweiten und dritten Bedingung bei Maimonides; vergl. die Anmerkung zu 37, 3 ff.

40, 34 ff. Jeremias, Kap. 19 und 21.

40, 38. So Maimonides, More Nebuchim II. 48, Anfang; vgl. die Anmerkung zu 18, 23 ff.

42, 29. Das behauptet Maimonides, More Nebuchim II. 36: „Es ist dir auch längst bekannt, daß jede körperliche Fähigkeit für den Augenblick erschöpft, abgestumpft und aufgehoben wird und in einem andern Augenblick wieder sich gekräftigt zeigt. Nun ist das Vorstellungsvermögen zweifellos eine körperliche Fähigkeit, und daher findest du auch, daß bei den Propheten die Prophetie in den Augenblicken der Trauer, des Zornes usw. aufhört" Ferner heißt es Talmud Babli, Traktat Sabbat 30 b: „Die prophetische Begeisterung kann nicht bestehen weder im Augenblick der Traurigkeit noch der Niedergeschlagenheit noch des Stumpfsinns."

42, 37. Bruder und Vloten-Land verbessern miseriae der Ed. pr. in miseria.

43, 40 ff. Jesajas, Kap. 6, V. 1—4 und Hesekiel, Kap. 1.

44, 1. Talmud Babli, Traktat Chagiga 13 b wird diese Identität der Visionen behauptet und durch das Beispiel zweier Menschen, eines Städters und eines Bauern, die den König reiten sehen, erläutert: „was Hesekiel sah, hatte auch Jesajas gesehen; Jesajas aber gleicht einem Städter, welcher den König sah, Hesekiel aber einem Bauern, welcher den König sah." Dem stimmt auch Maimonides bei More Nebuchim III. 6.

45, 7 ff. 2. Buch der Könige, Kap. 2, V. 16.

46, 7 ff. Josua, Kap. 10, V. 12—14.

46, 11—14. Die Stelle wendet sich gegen Gersonides, der in diesem Sinne hintereinander das Wunder des Josua und das

Wunder des Jesajas bespricht (s. Joel, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, S. 86); ferner auch gegen Maimonides, der ebenfalls (More Nebuchim II. 35) diese unbequeme Wunder aus der Welt schaffen möchte: „es ist dies, als ob man gesagt hätte, daß dieser Tag zu Gibeon ihnen wie einer der längsten Sommertage jener Gegend vorkam“.

46, 38 ff. Jesajas, Kap. 38, V. 8.

47, 3 f. Die Erklärung dieses Wunders durch die Nebensonnen rührt her von Gersonides aus dessen Milchamot ha-Schem, Abh. VI, II. 12 (vgl. Rubin, Spinoza und Maimonides, S. 5).

47, 8—21. Dies ist (nach Joel, a. a. O., S. 33) schon Talmud Babli, Tosephot Erubin 14a bemerkt.

47, 32 f. Anders s. o. 36, 7 ff.

47, 33. Anspielung auf Terentius, Heauton Timorumenos v. 77: homo sum: humani nil a me alienum puto.

47, 35 ff. 1. Buch Mose, Kap. 6, V. 13 und 17.

48, 11 ff. 1. Buch Mose, Kap. 3, V. 8.

48, 25 ff. 1. Buch Mose, Kap. 4, V. 9.

49, 1 ff. 1. Buch Mose, Kap. 18, V. 21.

49, 31 f. 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 14.

51, 1. Vloten-Land verbessern das diversam der Ed. pr. und der Ausgaben mit Recht in diversum.

51, 20. „Moses“ ist dem Sinn nach zu ergänzen.

51, 21. Vloten-Land verbessern das V. 27 der Ed. pr. zu Unrecht in V. 26. „Das ist die Wohnung des Gottes des Anfangs“, heißt es an der angeführten Stelle.

51, 31. 2. Buch Mose, Kap. 20.

52, 2 ff. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 20.

52, 32—53, 21. Es kann meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, nicht nur, daß der Gedanke Lessings von der Erziehung des Menschengeschlechts, der große Vorläufer des Hegelschen Entwicklungsgedankens, an dieser Stelle schon vorgebildet ist, sondern daß Lessing, der in seinen Ansichten über die Bedeutung der Schrift unzweifelhaft von Spinoza beeinflußt ist, auch in diesem Gedanken nicht unabhängig vom Theologisch-politischen Traktat ist. Man vergleiche mit dieser Stelle und dann vor allem mit den Stellen S. 85, 26 ff. und 229, 27 ff. den § 16 der Erziehung des Menschengeschlechts: „Ein Volk aber, das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken war, noch so völlig in seiner Kindheit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner anderen, als die dem Alter der Kindheit entspricht. Der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen.“ Der Gedanke findet sich in gewissem Sinne schon bei Maimonides vorgebildet. More Nebuchim II. 32 heißt es: wie Gott den Neugeborenen die milchgebenden Brüste bereitet, weil sie feste Nahrung nicht vertragen würden, so zeige sich eine ähnliche

Sorgfalt der waltenden Gottheit bei vielen Dingen im Gesetz; so habe Gott den Opferdienst, an den die Juden gewöhnt waren, beibehalten und nur auf sich übertragen.

53, 22 ff. Jonas, Kap. 1, V. 2 ff.

54, 8—23. Spinoza hat diese Talmudstelle nicht richtig verstanden. Hananja ben Hiskia war ein Zeitgenosse Rabbi Gamaliels I., das Lehrers des Apostels Paulus, und zu seiner Zeit war der Prophetenkanon schon abgeschlossen (s. Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., S. 308). Ein Buch „zu verbergen“ (לגנוז) kann darum nur bedeuten, es von der Verwendung im Gottesdienst, nicht aber es vom Kanon auszuschließen. Wenn die kanonische Geltung gewisser Schriften bestritten wird, so ist der terminus technicus des Talmud dafür, daß diese Bücher „die Hände verunreinigen“ (מטמאים את הידים). Die Traktat Sabbat 13b genannten anstößigen Stellen sind Hesekiel, Kap. 44, V. 31, wo etwas nur für Priester verboten ist, was das Gesetz für alle Israeliten verbietet, und ebend., V. 20, eine Bestimmung, die sich im Gesetz nicht findet. Der Talmud sagt übrigens ausdrücklich, daß Hananja die Schwierigkeit durch einen Kommentar gelöst habe.

55, 3. Josephus, der den Bericht der Bibel mit der jüdischen Tradition seiner Zeit ausschmückt, erzählt in den Antiquitates I. 2, 2 von Kain: „Die Strafe, die ihn getroffen, ließ er sich keineswegs zur Warnung dienen, vielmehr steigerte er seine Bosheit noch mehr. Nach jeder leiblichen Lust strebte er, auch wenn er sie nur durch Freveltat gegen seine Mitmenschen erlangen konnte, seinen Hausstand mehrte er durch eine Menge von Schätzen, die dem Raub und der Gewalttat entstammten; seine Genossen hielt er zur Wollust und zum Raube an und war ihnen ein Lehrer schlimmer Künste.“

55, 27 ff. Im Gegensatz hierzu Maimonides, More Nebuchim II. 38: „Man muß wissen, daß die wahren Propheten ohne Zweifel auch spekulative Erkenntnisse haben . . ; die Inspiration . . . befähigt bei ihnen das Vermögen der Vernunft derart, daß sie das wahre Wesen der Dinge zu begreifen und ihre Erkenntnis sich anzueignen vermögen, als ob sie durch spekulative Voraussetzungen dahin gelangt wären.“

56, 4 ff. 1. Könige, Kap. 22, V. 19 ff.

61, 20 ff. Joel (a. a. O. S. 37) möchte hierin eine Entlehnung aus Maimonides, More Nebuchim III. 31, erkennen, wo es heißt: „Jedes der 613 Gebote soll entweder eine richtige Meinung hervorbringen oder eine irrige zerstören, oder eine Regel der Gerechtigkeit geben oder die Ungerechtigkeit beseitigen, oder die Menschen zu guten Sitten heranziehen oder sie vor schlechten Sitten bewahren. Die Gesamtheit der Gebote richtet sich also auf drei Dinge: auf die Meinungen, auf die Sitten und auf die Übung der socialen

Pflichten". Der Vergleich zeigt schon, daß der dritte Zweck bei Maimonides keineswegs mit dem dritten bei Spinoza übereinstimmt: dort ist die Forderung eine ethische, hier eine pragmatische. In Wahrheit handelt es sich um keine beiläufige Entlehnung Spinozas, sondern um die Grundgedanken seiner Lehre: das erste ist der Gedanke seiner Erkenntnislehre, das zweite der Gedanke seiner Sittenlehre, das dritte der Gedanke seiner Staatslehre. In der Schätzung der Bedeutung des Staates und der durch ihn gewährleisteten Sekurität für die geistige Entwicklung stimmt Spinoza, worauf Joel hätte hinweisen können, völlig mit Maimonides überein, vgl. More Nebuchim III. 27.

61, 34—36. Solche pointierten Sätze haben bei Spinoza immer eine polemische Spitze. In diesen „Traum verfallen" ist Isaac de la Peyrère (1594—1676) aus Bordeaux, ein Jude von Geburt, später Hugenott und schließlich Katholik. Spinoza hat sein Buch Praeadamitae (Paris 1655) und sicher auch das zugleich erschienene und meist mit ihm zusammengebundene Systema Theologicum, ex Praeadamitarum Hypothesi besessen (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 161), in denen de la Peyrère in einer lächerlichen Übertreibung des jüdischen Auserwählungsglaubens eine doppelte Schöpfung, einmal der Welt und der übrigen Völker und dann der Juden in Adam auf Grund von Römer 5, 12—14 und der bekannten Differenz von 1. Mose 1, 27 und 2, 7 behauptet. Freudenthal (a. a. O. S. 278) wundert sich, daß Spinoza dieses törichte Buch der Aufbewahrung in seiner Bibliothek für wert hielt. Das 17. Jahrhundert nahm aber solche Bücher sehr ernst. Die Praeadamitae wurden in ihrem Erscheinungsjahr fünfmal gedruckt (s. Doedes, in Studiën en Bijdragen op 't gebied der hist. theologie, uitgegeven door W. Moll en J. G. de Hoop Scheffer, IV, 2. St.), und 1656 erschien eine über 400 Seiten starke Widerlegung Responsio exetastica ad tractatum, incerto autore, nuper editum, cui titulus Praeadamitae von Johannes Pythius, einem Geistlichen in Swartewael (Leyden bei Elzevir). Einige weitere Gegenschriften führt Jöchers Gelehrten-Lexicon an.

63, 26—30. Diese Stelle ist von Interesse, weil sie nur die Sekurität als Staatszweck bestimmt, während S. 352, 33—353, 9 die Freiheit für den Zweck des Staates erklärt. Auch in der Abhandlung vom Staate spricht eine Stelle nur von der Sekurität (Kap. 5, § 2), die freilich gleich darauf (Kap. 5, § 5) als Mittel zur geistigen Entwicklung bezeichnet wird. Es ist nötig, darauf hinzuweisen, weil man durch mißverstandene und aus dem Zusammenhang gerissene Stellen einen Gegensatz zwischen der Grundanschauung des Theologisch-politischen Traktats und der Abhandlung vom Staate hat konstruieren wollen, der in Wahrheit nicht existiert.

63, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

64, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

68, 33. Die Ed. pr. hat יברך.

69, 3. 4. Buch Mose, Kap. 24, V. 16.

69, 11. 4. Buch Mose, Kap. 24, V. 17.

69, 21. 4. Buch Mose, Kap. 24, V. 13.

69, 26. 4. Buch Mose, Kap. 22, V. 22 ff.

72, 13. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 21 ff.

72, 33 ff. Diese Überzeugung war zu Spinozas Zeit im Judentum noch sehr verbreitet; ein Vertreter derselben ist u. a. Manasse ben Israel.

75, 29 ff. Bei den Juden des 17. Jahrhunderts bestand immer noch die Hoffnung auf das Erscheinen des Messias und auf die Wiedererrichtung des Reiches. Manasse ben Israel sagt in einer Eingabe an Cromwell und das englische Parlament, die die Zulassung der Juden nach England erwirken sollte (früher konnte nämlich der Messias nicht erscheinen, als bis die Juden in alle Welt, also auch nach England, zerstreut wären): „Die Meinungen mancher Christen und meine eigenen stimmen darin überein, daß die Zeit der Wiederherstellung unsres Volkes in sein Vaterland sehr nahe bevorsteht“ (vgl. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. X, S. 426). In der Christenheit galt 1666 als das apokalyptische Jahr, und 1665 proklamierte sich der Kabbalist Sabbatai Z'wi (1626—1676) in Kleinasien zum Messias. Diese Erscheinung hat damals die Welt bewegt. Am 8. Dezember 1665 schreibt Oldenburg an Spinoza (Brief 33): „In aller Munde ist hier ein Gerücht von der Rückkehr der mehr als 2000 Jahre zerstreuten Juden in ihr Vaterland. Nur wenige glauben es hierorts, aber viele wünschen es. Wollen Sie Ihrem Freunde mitteilen, was sie darüber hören und was Sie davon halten. Was mich anlangt, so kann ich dieser Neuigkeit nicht Glauben schenken, solange sie nicht von glaubwürdigen Leuten aus Konstantinopel berichtet wird, dem doch die Sache am meisten angeht. Ich bin begierig zu erfahren, was die Amsterdamer Juden darüber gehört haben und welchen Eindruck eine derartige Nachricht auf sie macht, die, wenn sie wahr wäre, doch offenbar eine Weltkatastrophe im Gefolge haben würde.“ Spinoza scheint Oldenburg auf seinen Brief nicht geantwortet zu haben; jedenfalls ist keine Antwort erhalten. Daß er aber, ohne gerade den Beginn einer Weltkatastrophe darin zu sehen, die Restauration der Juden wohl für möglich hielt, beweist die Stelle des Traktats.

79, 31. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 20.

80, 4—9. Diese Unterscheidung findet sich im wesentlichen auch bei Maimonides, More Nebuchim II. 40: „Findest

du nun ein Gesetz, das keinen anderen Zweck hat . . als den Staat und dessen Verhältnisse zu ordnen . ., ohne daß es irgendwie auf spekulative Dinge eingeht, . . so ist dieses Gesetz rein legislativ. Findest Du aber ein Gesetz, dessen Verordnungen nicht nur die Besserung leiblicher Interessen im Auge haben, sondern auch die Besserung des Glaubens, indem es sich bemüht, in erster Linie richtige Vorstellungen von Gott und den Engeln zu verbreiten, und indem es strebt, den Menschen weise, verständig und aufmerksam zu machen, damit er jedes Seiende nach seiner wahren Beschaffenheit kennt, so geht die Leitung von Gott aus, und das Gesetz ist ein göttliches."

84, 12 ff. Dies entspricht auch der Lehre des Maimonides; vgl. More Nebuchim I. 53. Joel (a. a. O. S. 48) verweist mit Recht auf Cogitata Metaphysica II. 5—8, wo Maimonides sogar citiert ist.

85, 3. 1. Buch Mose, Kap. 2, V. 17. Vgl. Brief 19 (früher Brief 32) an Blijenbergh.

86, 26. S. oben S. 24, 29—25, 4.

89, 6 ff. Die Deutung des Sündenfalls als Parabel beginnt schon mit Philos Allegorien der heiligen Gesetze (Buch II). Zu Spinozas Zeiten vertritt sie mit Nachdruck u. a. de la Peyrère (Systema Theologicum I. 2, S. 9 ff.).

89, 34. S. oben S. 83, 25—40.

90, 11. Spinoza hat וּבֶן אָדָם für das bloße וְאָדָם der Schrift.

93, 26. Ich lese nach Camerers Vorschlag referebantur anstatt des referantur der Ed. pr.; auch Vloten-Land verbessern so.

96, 13. Jesajas, Kap. 58, V. 8.

96, 21. Jesajas, Kap. 58, V. 14.

100, 2. Seneca, Troades, act. II. v. 258 ff.

105, 28 ff. Vgl. Maimonides, More Nebuchim III. 54: „Die wahre menschliche Vollkommenheit besteht in der Erwerbung der geistigen Tugenden, d. h. in der Erkenntnis der intelligiblen Dinge, die uns richtige Ideen von den Gegenständen der Metaphysik geben können. Darin besteht der letzte Zweck des Menschen, der dem menschlichen Individuum die wahre Vollkommenheit verleiht; ihm allein gehört sie an, durch sie erlangt er die Unsterblichkeit, sie ist es, die den Menschen in Wahrheit zum Menschen macht."

106, 3 ff. Dies richtet sich, wie Joel (a. a. O. S. 54) erkannt hat, gegen Maimonides, More Nebuchim III. 50: „Merke dir, daß jede Erzählung, die du im Pentateuch findest, notwendig einen bestimmten Nutzen für die Religion hat."

106, 26. 1. Buch Mose, Kap. 26, V. 14 ff. Vgl. Spinozas Cogitata Metaphysica I. 6.

106, 27. 2. Buch Samuelis, Kap. 16, V. 20 ff. und Kap. 17, V. 1 ff.

107, 34. Die Stelle findet sich in des Maimonides Mischneh Tora שופטים הלכות מלכים פ"ה יא.

108, 1. Für ואינו findet sich gewöhnlich, was dasselbe bedeutet, ולא (so in der Erstausgabe der Mischneh Tora 1475 bis 1480, in den Ausgaben von 1490, 1524, 1550). In den besten Handschriften (in der Bodleyana, im British Museum und bei der portugiesischen Gemeinde in Amsterdam) findet sich anstatt dessen אלא; danach würde die Stelle heißen: „er gehört nicht zu den Frommen, sondern zu den Weisen der Völker.“ Dasselbe hat R. Joseph ben Schemtob, der auf der vorletzten Seite des von Spinoza citierten Büchleins אבל liest. (Vloten-Land I, S. 442.) Ganz unberechtigt ist der Vorwurf Joels (a. a. O. S. 56), Spinoza hätte bei gutem Willen die richtige Lesart nicht übersehen können.

108, 12. R. Joseph ben Schem Tob ha-Sefardi (um 1440) schrieb einen Kommentar zur aristotelischen Ethik, der aber zu Spinozas Zeit noch nicht gedruckt war. Im כְּבוֹד אֱלֹהִים will er die aristotelische Ethik widerlegen, soweit sie dem Judentum widerstreitet. Das Buch ist 1556 zu Ferrara gedruckt worden; Spinoza hat es in seiner Bibliothek, wie es scheint, nicht besessen.

108, 28. Wen Spinoza damit meint, geht aus S. 154, 13 ff. hervor; es sind die contraremonstrantischen Theologen; vgl. die Anm. zu jener Stelle.

112, 22. S. oben S. 84, 12 ff.

114, 38. S. oben S. 48, 7 ff.

115, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. — Spinoza citiert hier die Einleitung seiner 1663 erschienenen Darstellung der cartesianischen Principien. Der Schluß der Einleitung, auf den er sich beruft, gibt indes nicht die Gedanken Descartes' wieder, sondern sucht dessen Gottesbeweis durch eine wesentlich spinozistische Argumentation zu stützen.

117, 25. Vgl. Ethik I, Anhang.

118, 1. Vloten-Land verbessern das ac der Ed. pr. mit Recht in at.

118, 4. Vgl. Ethik II. 44, Folgesatz 2.

119, 19. 5. Buch Mose, Kap. 13, V. 3—6.

120, 40. S. oben S. 41, 5 ff.

121, 9. 1. Brief an die Korinther, Kap. 9, V. 20 f.

121, 26. S. oben S. 62, 30 ff.

122, 2. S. oben S. 85, 3 ff.

122, 10 ff. Es ist nicht richtig, wenn Joel (a. a. O. S. 21) behauptet, Spinoza habe hier die Beispiele ausgeschrieben, die

Maimonides, More Nebuchim II, 48 gegeben habe. Abgesehen von Psalm 147, 18 findet sich dort kein einziges der von Spinoza angeführten Beispiele.

122, 39. Anstatt dictum et Dei verbum ist mit Vloten-Land dictum Dei et verbum zu lesen.

126, 28. Buch Josua, Kap. 10, V. 12ff. S. oben S. 46, 7ff.

127, 27. 2. Buch der Könige, Kap. 2, V. 11.

128, 9ff. Der Gedanke ist bereits talmudisch (vgl. Hullin 90b, Thamid XI. 1): „Die Schrift drückt sich aus in der Sprache der Übertreibung.“ Vgl. Maimonides, Mose Nebuchim II. 47: „Man muß einen Begriff von der metaphorischen und hyperbolischen Redeweise haben, da diese in den Texten der prophetischen Bücher oft angewandt wird. Wollte man es nach dem Textausdruck nehmen, ohne den hyperbolischen und übertreibenden Charakter zu beachten, oder wollte man es im ursprünglichen Sinne wörtlich nehmen, ohne den bloß metaphorischen Charakter zu berücksichtigen, so würden ganz abgeschmackte Dinge sich daraus ergeben.“ Das Beispiel aus Jesajas 13 findet sich auch im gleichen Sinne, worauf schon Joel (a. a. O. S. 11) aufmerksam macht, More Nebuchim II. 29.

129, 7. Vloten-Land verbessern vs. ult. mit Recht in vs. paenult.

129, 36. 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 21, Kap. 7, V. 3.

129, 38. 1. Buch Mose, Kap. 7, V. 11.

131, 4ff. Die drei Beispiele aus den Psalmen, Jeremias und dem Kohelet finden sich in derselben Reihenfolge auch, worauf Joel (a. a. O. S. 13f.) aufmerksam macht, bei Maimonides, More Nebuchim II. 28.

132, 22. Antiquitates II. 16, 5. Spinoza benutzt eine lateinische Übersetzung des Josephus, die 1540 in Basel bei Froben erschienen war (vgl. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 275).

135, 34. S. oben S. 114, 6ff.

135, 39. S. oben S. 41, 28ff.

137, 24—37. Hier berührt sich Spinoza mit Ludwig Meyers Philosophia S. Scripturae Interpres (1666) der (S. 7f.) in gleicher Weise die Begriffe dunkel und klar bestimmt und gleich danach vor der Verwechslung des wahren Sinnes der Rede mit der sachlichen Wahrheit warnt. Dagegen steht Meyer auf einem principiell verschiedenen Standpunkt, wenn er behauptet, daß bei der Bibel wahrer Sinn und sachliche Wahrheit identisch seien, da ja die Bibel Gott zum Urheber habe; was darum nicht der Wahrheit entspreche, sei durch Fälschung in sie hineingekommen (a. a. O. S. 33ff.); deshalb sei die wahre Philosophie allein die Norm der Schriftauslegung, und zwar nicht die platonische oder aristotelische, sondern die rationalistische (a. a. O. S. 39f.). (Daß Meyer vollkommen auf dem Boden der

Erkenntnistheorie der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes steht, geht aus S. 40—43 seiner Schrift hervor.)

137, 40. Vgl. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 24, 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 17, Kap. 34, V. 14, 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 9.

139, 32. Die erste Ausgabe der Ed. pr. hat wohl richtig continere debet, die dritte bloß continere, die vierte continet.

140, 5—9. Eine merkwürdige Parallelstelle dazu findet sich in der Philosophia S. Scripturae Interpres, Epilogus S. 4: „Unsere Methode könnte auch dazu dienen, die Verstümmelungen und Verfälschungen in den hebräischen wie in den griechischen Handschriften festzustellen, deren fast keiner, wenn wir einem sehr berühmten Manne, einem genauen Kenner dieser Dinge, Glauben schenken, das Glück zuteil geworden ist, daß sie nicht unter den unheilvollen Händen Übelwollender zu leiden hatte und mit möglichst vielen Fehlern verunreinigt und beschmutzt wurde.“ Der vir clarissimus ist sicherlich kein anderer als Spinoza.

141, 7. S. oben S. 48, 11 ff.

141, 25. Matthäus, Kap. 5, V. 4.

141, 38. Matthäus, Kap. 5, V. 39 f.

142, 9. S. oben S. 95, 22 ff.

142, 19. Klagelieder Jeremiae, Kap. 3, V. 25—30.

142, 26. 2. Buch Mose, Kap. 21, V. 24, 3. Buch Mose Kap. 24, V. 20.

143, 16. S. oben S. 54, 5 ff.

143, 39. S. oben Kap. 2.

144, 32. S. unten S. 215, 2 ff.

144, 33 ff. Joel (a. a. O. S. 61 f.) macht auf eine Talmud-Erzählung (Talmud Babli, Traktat Sabbat 31 a) aufmerksam, in der an einem Beispiel gezeigt wird, daß ja auch die Bedeutung der Worte einen Teil der Tradition bildet und daß man darum die Tradition nicht schlechthin verwerfen dürfe.

146, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

147, 5. Spinoza transskribiert das ע, das wir nicht mehr sprechen, mit hg. Ich habe in der Regel diese Transskription beibehalten, da sie nach der Analogie des Arabischen dem Richtigen jedenfalls näher kommt als unser Weglassen. Es ist bemerkenswert, daß die sephardische Aussprache zu Spinozas Zeit von unseren „portugiesischen“ in diesem Punkte abweicht.

148, 10 ff. Die Ursprünglichkeit der Punktation bestreitet schon Elias Levita (1472—1549) in der 3. Vorrede seines Werkes Masoret ha-Masoret. Joel (a. a. O. S. 62) möchte annehmen, daß Spinoza diese Erkenntnis ihm verdankt, dessen Ansicht über die Nichtursprünglichkeit der masoretischen Punktation sich in Asarja dei Rossis Meor Enajim (1573—75) citiert findet. Wir haben jedoch nicht nötig, dies anzunehmen; denn einmal dürfte

Spinoza seine Kenntnis doch wohl aus Elias Levita selbst geschöpft haben, dann aber war seit dem Arcanum punctationis revelatum des Cappellus (Leyden 1624) diese Ansicht, wenn auch noch nicht allgemein angenommen, so doch allgemein bekannt. (Gegen Cappellus schrieb der jüngere Buxtorf einen tractatus de punctorum, vocalium et accentuum origine.)

149, 18—33. Damit wendet sich Spinoza gegen das Princip der reformierten Kirche, die Schrift nur durch die Schrift zu erklären, d. h. eine Stelle durch eine andere Stelle ohne Rücksicht auf ihre historische Bedingtheit auszulegen (vgl. die Stellen aus reformierten Schriftstellern, die Meyer, a. a. O. S. 66 und 69 zusammengestellt hat). S. auch oben S. 143, 15—23.

150, 8. S. unten Kap. 8 und 10.

151, 2. Ariostos Orlando furioso, X. 66ff.: es ist die Geschichte des Ruggiero, nicht des Orlando.

151, 9. Ovid, Metamorphosen, 4. Buch, V. 614ff.

151, 11. Buch der Richter, Kap. 15, V. 15f., Kap. 16, V. 30.

151, 13. 2. Buch der Könige, Kap. 2, V. 11.

152, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Der Satz „Die Lehrsätze des Euklid . . . bewiesen werden“ fehlt bei Marchand.

154, 13ff. Diese Meinung, daß die natürliche Erleuchtung zum Verständnis der Schrift nicht genüge, daß es vielmehr dazu eines inneren Zeugnisses, einer übernatürlichen Erleuchtung durch den Heiligen Geist bedürfe, wird von den Contraremonstranten vertreten, gegen die sich Spinoza hier wendet. (Man sehe das 14.—16. Kap. der Philosophia S. Scripturae Interpres, das die gleichen Gegner bekämpft.) Schon Calvin sagt in seinen Institutionen (I. 7, 4 — Spinoza besaß dieses Buch in spanischer Übersetzung): „Tiefer als in menschlichen Gründen, Urteilen oder Vermutungen ist diese Überzeugung zu suchen, in einem geheimen Zeugnis des Geistes“, „das Zeugnis des Geistes ist herrlicher denn alle Vernunft.“ Heidanus sagt in einer Schrift gegen den Arminianer Episcopius (de Causa Dei I. 6): „Gott hat die Schrift so eingerichtet, daß der Christ aus ihrer Gesamtheit ihren eigentlichen Sinn und ihre gewisse Meinung in allen notwendigen Glaubensdogmen durch das Hinzutreten der Erleuchtung des Heiligen Geistes trefflich, vollkommen und klar erfahren und verstehen kann.“ In ihrem Urteil über die Bekenntnisschrift der Remonstranten sagt die Leydener Fakultät: „Wenn die Remonstranten unter richtiger Vernunft den Gebrauch der vom Heiligen Geiste nicht erleuchteten menschlichen Vernunft verstehen, so sind sie, mit der Vernunft oder gegen die Vernunft, in einem nicht geringeren Wahne als die Socinianer“ (insanire ist ein terminus technicus,

auch bei Spinoza). Die Arminianer und Socinianer haben das aufs heftigste bestritten; in der arminianischen Apologie gegen das Urteil der Leydener Fakultät (I. 14) heißt es: „Wenn man sagt, die Erleuchtung des Heiligen Geistes sei erforderlich, um den wahren Sinn zu verstehen, so vermehrt man den Unsinn“, „die Remonstranten behaupten, der Sinn der Schrift, den zu erkennen notwendig sei, könne vom Menschen ohne innere und besondere Erleuchtung des Heiligen Geistes verstanden werden.“

155, 31. Spinoza citiert den More Nebuchim in der hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon, die er in der Folio-Ausgabe, Venedig 1551, besaß (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 276).

155, 37 f. Die Worte ואילך היה זה, die in der Ed. pr. ausgefallen waren, hat Spinoza in seinem Handexemplar eingefügt (s. Murr, Adnotationes 1802, S. 35).

158, 11. S. oben S. 152, 23 ff.

159, 32. S. oben S. 144, 11 ff.

159, 36. Vloten-Land ergänzen mit Recht possent.

160, 5. Bruder und nach ihm Vloten-Land verbessern Exod. in Deut.

162, 26—29. Die drei letzten Ausgaben der Ed. pr. sind hier fehlerhaft. Die erste hat richtig: hoc est, ut fundamenta cognitionis Scripturarum non tantum pauciora, ut iis integra superstrui possit, sed etiam vitiosa sint.

163, 17 ff. Schon Hobbes hat im Leviathan (1651) III. 33 darauf hingewiesen, daß die Bücher Mose, Josua, der Richter, Samuelis usw. nicht von den Männern geschrieben sein können, nach denen sie benannt sind, sondern erst lange nach ihnen. (Opera, ed. Molesworth, III, S. 271 ff.) Daß Spinoza hiervon in erster Linie beeinflußt sei, ist jedoch nicht anzunehmen, zumal da die Stellen, auf die sich beide stützen, keine wesentliche Übereinstimmung zeigen. Bedeutungsvoller scheint mir die Übereinstimmung mit Isaac de la Peyrere, dessen Systema Theologicum Spinoza besessen und gekannt hat (s. die Anmerkung zu S. 61, 34—36) und der ebenfalls bestreitet, daß jene Bücher „autographa“ seien (der Ausdruck ist Spinoza und de la Peyrère gemeinsam). Dieselben Beispiele, deren sich Spinoza bedient, finden wir auch bei de la Peyrère: den Bericht über den Tod des Moses, die Unterscheidung von jenseits und diesseits des Jordan, den Hinweis auf das Buch der Kriege Gottes, die Dörfer Jair, das Bett des Og, die Horiter in Seir (Syst. Theol. S. 185—188). Gebührt also die Priorität und damit vielleicht auch das Verdienst, Spinoza angeregt zu haben, in diesem Punkte de la Peyrère, so war doch schon vorher seine Skepsis durch das Studium der jüdischen Kommentatoren geweckt und Zweifel dieser Art waren es auch, wie uns bezeugt wird, die zu seiner Exkommunikation geführt haben. Daß übrigens diese

Gedanken in der Luft lagen, bezeugt de la Peyrère selbst (a. a. O. S. 184): „Ich will hierüber offen darlegen, was zwar alle meinen, was aber die meisten zu sagen sich scheuen."

163, 32. Die Stelle findet sich im Kommentar des Ibn Esra zum 5. Buch Mose, Kap. 1, V. 5. Es ist nicht ganz sicher, ob Ibn Esra wirklich das gemeint hat, was Spinoza in seine Worte hineinlegt. Wahrscheinlich wollte er nur die angegebenen Verse als nachmosaische Interpolationen kennzeichnen, während er in seinem Kommentar im übrigen den Pentateuch durchaus für mosaisch hält.

165, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

166, 1. 5. Buch Mose, Kap. 3, V. 11 ff.

166, 16. 5. Buch Mose, Kap. 3, V. 4.

167, 9, 4. Buch Mose, Kap. 1, V. 1, Kap. 2, V. 1 usw.

167, 10. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 11.

167, 15. 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 5 und 10.

167, 21. 5. Buch Mose, Kap. 9, V. 26.

167, 22. 5. Buch Mose, Kap. 27 ff.

167, 39. 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 10.

168, 7. 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 6.

168, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Statt Joram lesen Murr und Marchand Jerobeam.

169, 9—10. Darauf weist auch Ibn Esra in seinem Kommentar zu 2. Mose 17, 14 hin (Joel, a. a. O. S. 65).

170, 8. 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 3 ff.

171, 13. 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 9 ff.

171, 22. 5. Buch Mose, Kap. 32, V. 44 ff.

172, 13. S. oben S. 135, 6 ff.

172, 32 ff. Buch Josua, Kap. 23 und 24.

172, 35. Buch Josua, Kap. 24, V 31.

173, 28. Buch der Richter, Kap. 17, V. 6, Kap. 18, V. 1, Kap. 19, V. 1, Kap. 21, V. 25.

174, 6. Bruder und Vloten-Land verbessern V. 5 der Ed. pr. mit Recht in V. 41.

174, 7. 1. Buch der Könige, Kap. 14, V. 19, Kap. 15, V. 31 usw.

174, 12 ff. Diese Erkenntnis von der Einheitlichkeit der genannten Bücher im Gedanken einer Theodicee und ferner die Erkenntnis von der besonderen Stellung des Deuteronomiums zu den übrigen Büchern des Pentateuchs (S. 176, 18 ff.) bildet das bedeutendste und bleibende Ergebnis der Bibelkritik Spinozas, demgegenüber die Unhaltbarkeit seiner von ihm selbst nur problematisch genommenen (s. S. 179, 18 ff.) Esra-Hypothese nicht ins Gewicht fällt.

175, 17. Vloten-Land verbessern cesserant in cesserunt.

175, 34 ff. Bei der prominenten Stellung, die Esra in der talmudischen Tradition einnimmt, und bei der Bedeutung, die man ihm allgemein für die Feststellung des Kanons zuschrieb, lag der Gedanke nahe, in ihm den Kompilator selbst zu sehen. Berichtet doch früh schon eine Sage, die auch Hobbes (Leviathan III. 33, ed. Molesworth S. 276) kennt, er habe mit Hülfe des Heiligen Geistes die verlorenen Bücher des Alten Testaments wiederhergestellt. Die gleiche Ansicht, die Spinoza ausgesprochen hat, findet sich, wohl unter jüdischem Einflusse, in dem berühmten, aber wenig bekannten Büchlein De tribus impostoribus (1598): es sei bisher noch streitig, 1. ob die Bücher, die Moses zugeschrieben werden, wirklich von ihm herrühren oder 2. von Kompilatoren oder 3. speziell von Esra.

175, 40. 1. Buch der Könige, Kap. 25, 29 u. 30.

176, 27. S. oben S. 165, 33 ff.

177, 17. 5. Buch Mose, Kap. 1—5.

177, 31 ff. S. 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 12—16 und 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 8—11.

177, 34 ff. S. 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 21 und 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 17.

180, 6. Jesajas, Kap. 36—39.

180, 17. Durch ein Versehen sind zwischen „im letzten . . . Kapitel“ ausgefallen „sowie im 39. u. 40.“.

180, Anm. 1. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Die citierte Stelle 2. Buch der Könige, Kap. 18, V. 32 setzt Böhmer ein; St. Glain fügt hinzu; „und darum zweifle ich nicht, daß diese Worte eingeschoben sind.“

180, Anm. 2. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. „das אֶל־אֹהֶל . . . מִתְחַלֵּךְ und“ nur bei Böhmer.

181, 20—182, 30. Auf diese Schwierigkeiten macht schon Ibn Esra in seinem Komentar zu 1. Mose 38 aufmerksam (Joel, a. a. O. S. 65).

181, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Böhmer hat „eine andere Zeit“ und Meijer (Aanteekeningen op het Godgeleerd-Staatkundig Vertoog, S. 10) folgt ihm darin, wie ich glaube, mit Unrecht. Statt „aus dem Zusammenhang der Rede“ hat Böhmer „aus dem Zusammenhang der Schöpfung“; Meijer vermutet sehr ansprechend, diese Handschrift habe statt Orationis contextu gelesen Creationis contextu. Murr sagt, bei dieser Anmerkung sei Spinoza die Tinte ausgegangen, sonst hätte er wohl noch mehr darüber geschrieben. Dagegen spricht jedoch das ebenfalls von Spinozas Hand herrührende Dorowsche Exemplar.

183, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. „Wie ich wohl sagen darf . . .“ fehlt bei Murr und Marchand, die dafür Ibn Esra vorher in

Parenthese haben, „hochbetagten", „in erster Linie", „das er bei dem Fluch . . getan hatte", „sowie Kap. 35, V. 1", „mahnte ihn doch Gott . . . seine Hülfe", stehen nur bei Murr und Marchand, „von einem schlimmeren Schicksal . . . Odysseus" fehlen bei diesen, „15 oder 16 Jahre . . . trennte sich im" fehlt bei Murr; „Denn Belah . . . Naaman" steht nur bei Murr und Marchand, ebenso „als anzunehmen, daß". Der letzte Satz variiert im Ausdruck ein wenig bei den verschiedenen Originalen.

185, 18ff. Diese chronologischen Schwierigkeiten erörtert schon Gersonides in seinem Kommentar zu Richter 11, 26 (Joel, a. a. O. S. 65).

185, Anm. 1. Nach St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

185, Anm. 2. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. St. Glain hat einige Zusätze: statt „Das tun auch diejenigen, die behaupten . ." hat er „ein Irrtum, in den auch diejenigen, und zwar noch mehr, verfallen, die behaupten . . "; bei „die Zeiten der Anarchie" fügt er hinzu „se nennen sie sie aus Haß gegen den demokratischen Zustand"; von Esra sagt er: „der, wie ich gezeigt habe, der Schreiber dieser Bücher ist"; nach „vom Auszug aus Ägypten an" fügt er bei „bis zum 40. Regierungsjahre Salomos"; hinter „in der Wüste gestorben" „mit allen, die das Alter von 20 Jahren erreicht hatten und waffenfähig waren"; hinter „Ururgroßvater Davids" „so ist es nötig, anzunehmen, daß dieser Salma wenigstens 80 Jahre alt war, als er Boas zeugte, und daß dieser ebenso alt war bei der Geburt Davids". Der letzte Satz von „Folglich" an findet sich nur bei St. Glain; davor hat dieser eine Variante: „Angenommen, daß Salma, der Ururgroßvater Davids, beim Übergang über den Jordan geboren wurde, so müssen Salma, Boas, Obed und Isai nach der Reihe im höchsten Alter Kinder gezeugt haben, nämlich im 91. Jahre ihres Lebens."

187, Anm. Nach St. Glain. Murr, Marchand, Böhmer, Haag und Monnikhoff haben nur: „Simson ist geboren, nachdem die Philister die Hebräer unterjocht hatten".

189, 36—39. Geradeso sagt Gersonides in seinem Kommentar: „Es ist mir zweifelhaft, wann die Geschichte vom Gußbilde des Micha [Buch der Richter, Kap. 17 und 18] und die Geschichte vom Kebsweibe in Gibea [ebend. Kap. 19—21] sich zutrug". (Joel, a. a. O. S. 65.)

190, 28. 2. Buch der Chronik, Kap. 22, V. 2.

191, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

192, 26. Das insuper novi im Gegensatz zu legi deutet zweifellos auf persönliche Bekanntschaft, zu der Spinoza in seiner Jugend in Amsterdam in der von kabbalistischen Ideen beherrschten Gemeinde reiche Gelegenheit fand. Man wird

wohl nicht fehlgehen, wenn man unter den nugatores Kabbalistae in erster Reihe den vielschreibenden Manasse ben Israel (1604—1657) versteht, der in der Talmudschule Spinozas Lehrer gewesen war und von dem er noch später ein Buch, die Esperança de Israel (Amsterdam 1650) besaß. (Freudenthals Angabe in der Lebensgeschichte, S. 283, das Buch sei dem Vater Spinozas gewidmet, ist nicht ganz richtig; es ist dem Vorstand der jüdischen Gemeinde gewidmet, zu dem Michael Espinoza damals gehörte. Dieses Buch hat Manasse mit dem in meiner Anmerkung zu S. 75, 29 ff. citierten Begleitschreiben dem langen Parlament in England überreichen lassen.) — Zu den „kabbalistischen Schwätzern", von denen wir wissen, daß Spinoza sie gelesen, gehört auch Joseph del Medigo (seine תעלומות חכמה finden sich in Spinozas Bibliothek, s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 161). Medigo behauptet u. a., die Zahl der Buchstaben in der Schrift sei gleich der Zahl der Seelen in Israel.

192, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. — David Kimchi († 1160) ist der berühmte provençalische Grammatiker und Kommentator. Seine Kommentare sind in der Bombergischen Bibel, die Spinoza benutzte (s. unten S. 198, 18), und in der Buxtorfischen, die er besaß, abgedruckt.

193, 11 ff. Der erste, der an der sicheren Überlieferung des Konsonantentextes im Alten Testament zweifelte, war wiederum Cappellus in seiner Critica Sacra (1650).

193, Anm. Nach St. Glain. Für Absalon steht irrtümlich Abraham.

195, 1 ff. Buxtorf hat in seiner Schrift über die Masora, Tiberias (Basel 1620), S. 33 in der Thora 21 Fälle festgestellt (Elias Levita in der 3. Vorrede des Masoret ha-Masoret kennt deren 22), in der sich נַעֲרָ statt נַעֲרָה findet, z. B. 1. Buch Mose, Kap. 24, V. 16, 5. Buch Mose, Kap. 22, V. 15 ff. (Spinoza besaß das Buch, s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160). Die Ausnahme ist 5. Buch Mose, Kap. 22, V. 19.

196, 5 ff. Die gleiche Bemerkung macht schon Raschi in einer Glosse zu Jesajas 36, 12: „Die Sopherim (Schreiber) verbesserten in schöner und höfischer Sprache".

198, 18. Die große Bibelausgabe, Biblia Rabbinica (מקראות גדולות), die der Antwerpener Buchdrucker Daniel Bomberg mit Unterstützung jüdischer Gelehrter zusammen mit Kommentaren und drei chaldäischen Versionen (Targumim) 1516—17 in Venedig herausgab. Spinoza hat nicht das Bombergische, sondern das Buxtorfische Bibelwerk (Basel 1619) besessen (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160). (Mit der noch unerklärten in Spinozas Bücherverzeichnis sich findenden „Biblia

Ebr. cum Comment." kann Bombergs Biblia Rabbinica nicht identisch sein, denn jene ist in 4°, diese in f°).

199, 6—30. Diese Erkenntnis ist eine der bedeutendsten Leistungen Spinozas auf dem Gebiete der Bibelkritik. Anerkannt ist sie erst seit 1863, seit Lagarde bewiesen hat, daß alle Handschriften des Alten Testaments auf ein einziges Exemplar zurückgehn (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, S. 1f.). „Durch diese Erkenntnis erst", urteilt Cornill (Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., S. 321), „wurde der wissenschaftlichen Betrachtung des Alten Testaments eine feste Basis gegeben und eine methodische Forschung ermöglicht."

199, 23. 1. Buch der Makkabäer, Kap. 1, V. 59f.

199, 24. Josephus berichtet in den Antiquitates XII. 5, 4 von den Verfolgungen des Antiochus: „Fand sich eine heilige Schrift oder eine Gesetzrolle, so ward sie vernichtet, und jeder, bei dem ein solches Buch gefunden ward, mußte elend sterben". (Die Ed. pr. hat 7. Kap.)

199, 38. Vloten-Land verbessern secundam der Ed. pr. in secundum.

201, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Statt „er scheint . . gezeugt zu haben" hat St. Glain „er scheint in der Gefangenschaft zweie gehabt zu haben, nämlich שְׁאַלְתִּיאֵל ‚ich habe Gott angerufen' und מַלְכִּירָם ‚hoher König'." Bei „der in diesem Kapitel als Vater des Serubabel . . . geboren" ist Murr und Marchand lückenhaft; im folgenden ist Murr ebenfalls nicht ganz korrekt. „Die der Druck der Zeiten . .": nach Murr und Marchand hatte Spinoza zuerst geschrieben: „die die Ungerechtigkeit und der Aberglaube der Zeiten . . ." Meijer (Aanteekeningen, S. 18) vermutet zweifellos mit Recht, daß Spinoza hier eine Kollision mit dem Geschlechtsregister im 1. Kapitel des Matthäus vermeiden wollte. Wie er den Druck der Zeiten empfinden mußte, darüber vergleiche man den 68. Brief.

202, 21. Die Philo-Stelle ist in Asarja dei Rossis Meor Enajim angeführt, und Joel (a. a. O. S. 62) meint Spinoza müsse sie dorther entlehnt haben, da sich sonst eine Bekanntschaft mit Philo nicht nachweisen lasse. Dem widerspricht aber die von Joel übersehene Stelle S. 209, 19, wo Spinoza unmittelbar den Philo citiert.

205, 22. Antiquitates X. 7, 2: „Hesekiel prophezeite, Zedekia werde Babylon nicht sehen". (Die Ed. pr. hat Kap. 9).

205, Anm. Mach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Die Lösung des Widerspruchs liegt

eben darin, daß Zedekia nach Babylon geführt wurde, nachdem ihm die Augen ausgestochen waren.

206, 18f. Die Stelle findet sich Talmud Babli, Baba Bathra 15a. Maimonides stimmt der dort vorgetragenen Ansicht bei More Nebuchim III. 22.

206, 24ff. S. oben S. 151, 38ff. Die Behauptung Ibn Esras beruht auf einem Mißverständnis. In der Septuaginta sind der Hiob-Übersetzung die Worte beigefügt: *οὗτος ἑρμενεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου*, wobei aber *Συριακός* = *Ἑβραικός* ist (s. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments, S. 44).

206, 39ff. Hobbes sagt über das Buch Hiob im Leviathan (III. 33, S. 274): „Der Vers ist weder für Leute, die sich in heftigen Schmerzen befinden, noch für solche, die die Unglücklichen zu trösten kommen, der gewöhnliche Stil; er findet sich aber sehr häufig bei den alten Moralphilosophen."

208, 8. Buch Esther, Kap. 2, V. 23, Kap. 6, V. 1.

208, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

209, 18. Antiquitates XI. 8, 5.

209, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Der letzte Satz nur bei St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

210, 8. Man findet häufig die Meinung, Spinoza habe behauptet, der Verfasser der Bücher nach Esra sei Judas Makkabäus (so Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, S. 322, Biedermann, Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas theologisch-politischem Traktat, S. 31). Diese Meinung beruht auf einem Mißverständnis, das durch die Benutzung der an dieser Stelle übrigens völlig korrekten Auerbachschen Übersetzung veranlaßt worden ist. Bei Auerbach heißt es nämlich: „Ich zweifle also nicht daran, daß diese Bücher lange nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes durch Judas Makkabäus geschrieben worden sind." Im Original lautet die Stelle: non dubito, quin hi libri, dudum postquam Judas Machabaeus templi cultum restauravit, scripti fuerint. Spinoza sagt S. 208, 17f. ausdrücklich vom Verfasser dieser Bücher: „Wer es aber gewesen ist, darüber habe ich nicht einmal eine Vermutung."

212, 13. S. oben S. 190, 21ff.

213, 21. 2. Buch der Könige, Kap. 25, V. 27ff., und Jeremias, Kap. 52, V. 31ff.

214, 2. R. Salomo Jizchaki, s. die Anmerkung zu S. 15, Anm.

215, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Zu „die Beschlüsse dieser großen Synagoge usw." fügt St. Glain: „die von den Sadducäern ver-

worfen und von den Pharisäern angenommen wurden“; zu „die man Überlieferungen nennt“ fügt er: „und von denen man so viel Geschrei gemacht hat“. Diese Anmerkung richtet sich gegen die zu Spinozas Zeit in der jüdischen wie in der christlichen Theologie herrschende und durch des Elias Levita (1472—1549) bekanntes Werk מסורת המסורת begründete Meinung, daß Esra und die Männer der großen Synagoge (אנשי כנסת הגדולה) schon den Kanon des Alten Testaments festgestellt hätten. Die Annahme, Haggai, Sacharja, Esra u. a. seien die Vorsteher der großen Synagoge und die Vermittler der prophetischen Tradition gewesen, findet sich schon in den Pirke Abot und ist von da aus durch die Literatur gegangen; man findet sie u. a. bei Jehuda ha-Levi, Kusari III. 65. R. Abraham ben David (1125—1198) ist der berühmte provençalische Talmud-Kommentator, nach den Initialen seines Namens Rabad genannt, der ein eigenes Werk, Sepher ha-Kabbala, geschrieben hat, um die ununterbrochene Kette der Tradition von Moses bis auf seine Zeit nachzuweisen.

216, 11 ff. Vgl. die Anmerkung zu 54, 8—23.

218, 10. S. oben S. 35, 30 ff.

218, 23. So Jesajas, Kap. 38, V. 1, Kap. 45, V. 1, Kap. 50, V. 1.

218, 24. So Jeremias, Kap. 8, V. 3.

219, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Bei „wie *συλλογίζομαι*“ hat Böhmer quomodo, Murr und Marchand quoquo modo. Bei Murr fehlt „bei den Griechen“. Anstatt „ܪܓܝܢ (reghion)“ liest Murr: „חֶשְׁבּוֹן nomen“. Den letzten Satz, der in den Handschriften verderbt ist, hat Böhmer wiederhergestellt, doch ist mit Meijer (Aanteekeningen, S. 23) wohl „רַעֲיוֹן (rahajon)“ anstatt רעוא (für רְעוּ?) zu lesen. — Spinoza besaß in seiner Bibliothek „Tremellii N T cum Interpretatione Syr: typis Ebr. 1569.“ (S. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160 und 275.) Emmanuel Tremellius (1510—1580) aus Ferrara, zeitweise Lehrer des Hebräischen an der Heidelberger Universität, gab darin den griechischen und syrischen Text des Neuen Testaments nebst einer lateinischen Übertragung des syrischen Textes.

220, 21. S. oben S. 34, 16 ff.

222, 9. Vgl. Markus, Kap. 16, V. 15 ff.

222, 24. Josua, Kap. 3.

222, 28. 2. Buch Mose, Kap. 3 und 4.

222, 33. Jesajas, Kap. 6, Jeremias, Kap. 1, Hesekiel, Kap. 2.

224, 6. S. oben S. 37, 3 ff.

224, 33. S. oben S. 25, 15 ff.

225, Anm. Diese Anmerkung findet sich nur bei St. Glain und dürfte kaum von Spinoza herrühren. (So auch Meijer in den Aanteekeningen, S. 24.)

230, 13. S. oben S. 214, 30ff.
230, 21. S. oben S. 132, 3ff.
231, 40. 1. Buch Mose, Kap. 28, V. 19.

232, 30. Vloten-Land sind geneigt, das poterat für eine störende Einschiebung zu halten. Ich kann dem nicht beistimmen, denn offenbar geht hier die indirekte Rede in die direkte über.

233, 15. Jeremias, Kap. 8, V. 8. Spinoza citiert aus dem Gedächtnis. In der Schrift heißt es: אָכֵן הִנֵּה

234, 24. S. oben S. 27, 11ff.
234, 28. S. oben S. 121, 29ff.
234, 35. S. oben S. 81, 24ff.
235, 16. S. oben S. 85, 3ff.

235, 25—28. Man vergleiche damit Lessing, Axiomata I.: „Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört."

236, 35. S. oben S. 38, 19ff.
236, 37. S. oben S. 126, 1ff.
237, 4. S. oben S. 215, 3ff.
237, 22. S. oben S. 227, 18ff.

238, 33. 5. Buch Mose, Kap. 6, V. 4 und 5, Markus, Kap. 12, V. 29ff., Römerbrief, Kap. 13, V. 8ff.

240, 32. S. oben S. 55, 19ff.
241, 8. S. oben S. 38, 6ff.
241, 14. S. oben S. 103, 37ff.
241, 24. S. oben S. 121, 29ff.
241, 25. S. oben S. 145, 35ff.
242, 9. S. oben S. 192, 9ff.

242, 27f. Platonische Ideen trug die Kabbala in die Schrift hinein, aristotelische schon Maimonides. Wenn man diese Stelle mit der parallelen S. 154, 13ff. vergleicht, die sich gegen die Contraremonstranten richtet, so liegt die Vermutung nahe, daß jene Stelle jünger, diese aber aus der Apologia übernommen ist.

242, 34. S. oben S. 239, 10ff.

244, 16. So nach der Ed. pr. Spinoza hätte nach seiner eigenen Regel im 3. Kapitel seiner hebräischen Grammatik eigentlich „Eloah" transskribieren müssen.

245, 15—17. Joel (a. a. O. S. 54) verweist mit Recht auf eine Maimonides-Stelle, die hier implicite citiert ist. More Nebuchim I. 33 heißt es vom Gesetz: „es ist bestimmt, als erstes Studium zu dienen und gelernt zu werden von den Kindern, den Frauen und der Allgemeinheit der Männer, die nicht imstande sind, die Dinge in ihrem Wesen zu erfassen."

245, 34. S. oben S. 164, 37ff.
246, 25. בָּאָרֶץ ist eine Hinzufügung Spinozas.

246, 32. Für אַךְ hat die Bibel כִּי אִם.

247, 5. 1. Brief Johannis, Kap. 4, V. 12 und 16.

247, 32. S. oben S. 43, 37 ff.

248, 1 ff. Dieser Gedanke ist talmudisch: „Die Schrift drückt sich aus nach der Redeweise der Menschen“; vgl. Talmud Babli, Traktat Jebamot 71 a und Baba Mezia 31 b.

248, 6. Vloten-Land verbessern metaphorico mit Recht in metaphorice.

250, 40. S. oben S. 242, 40 ff.

251, 5. Vloten-Land verbessern das hortatur der Ed. pr. mit Recht in hortatus.

252, 17. Vloten-Land ergänzen quae.

255, 18—256, 21. Spinoza hat auf diese Dogmen der natürlichen Religion, die sozusagen das Glaubensprogramm der Neutralisten darstellen, großes Gewicht gelegt. In seiner Abhandlung vom Staate Kap. 8, § 46 (S. 159, 10 ff. meiner Übersetzung) citiert er sie und fordert, daß im aristokratischen Staate alle Patrizier dieser religio sumplicissima et maxime catholica angehören. Die Forderung eines öffentlichen, von der Regierung abhängigen Gottesdienstes, wie sie Spinoza an dieser Stelle erhebt, ist eine Forderung der Regentenpartei; man vergleiche van Hove, Politike Discoursen (1662), 4. Buch, S. 12—29. Später hat Rousseau die Forderung der réligion civile in seinen contrat social übernommen. (Auf das Verhältnis Rousseaus zu Spinoza aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Schweden Assarson.)

256, 27 ff. Diese Stelle richtet sich gegen Maimonides. More Nebuchim I. 35 heißt es: „Ebenso wie man den Kindern lehren und der Menge verkünden muß, daß Gott einzig ist und daß man keinen anderen anbeten dürfe außer ihm, ebenso müssen sie auch durch Tradition lernen, daß Gott nicht Körper ist, daß es in keiner Beziehung eine Ähnlichkeit gibt zwischen ihm und seinen Geschöpfen, daß seine Existenz nicht dem Lichte gleicht usw.“

257, 10. S. oben S. 250, 5 ff.

257, 22. S. oben S. 253, 36 ff.

257, 39. S. oben S. 19, 12 ff.

260, 25. Für ne per somnium quidem sagt Spinoza nur ne per somnium; so auch Ethik I, Anhang.

261, 3. Spinoza versteht hier, wie übrigens auch S. 70, 18 und 73, 23 und in Brief 76 (früher Brief 74), unter Pharisäer die Vertreter der nachtalmudischen Literatur, während er die Lehrer des Talmud die Rabbinen nennt.

261, 6. S. oben S. 155, 20 ff.

261, 10 ff. Maimonides' philosophische Interpretation der Schrift war nicht ohne Widerspruch im Judentum geblieben. 1232 sprach R. Salomo ben Abraham in Montpellier, ein Ver-

treter anthropomorphen Gottesglaubens, den Bann aus über alle, die den More Nebuchim lesen würden. Darüber entbrannte ein heftiger Streit, der so weit ging, daß R. Salomo selbst die Inquisition der Dominikaner gegen seine Gegner ausrief. Der greise David Kimchi, der berühmte Kommentator, reiste eigens nach Spanien, um die dortigen Gemeinden auf die Seite der Maimunisten zu bringen. In Avila erkrankt, schrieb er an Jehuda Alfachar († 1235), den angesehensten Mann der jüdischen Gemeinde in Toledo und Leibarzt Ferdinands III. Alfachar, der auf seiten der Gegner des Maimonides stand, schrieb abweisend. Kimchi verteidigte seinen Standpunkt in einem zweiten Briefe, auf den Alfachar sehr entschieden erwiderte: Maimonides wolle zwei unverträgliche Gegensätze, die griechische Philosophie und das Judentum, wie ein Zwillingspaar verbinden; die Thora könne zu ihrer Gegnerin sprechen: dein Sohn ist tot und der meine lebt; die Philosophie, die leicht in Trugschlüsse gerate, sei mit der Gewißheit der Offenbarung nicht zusammenzubringen; gegen die maimonideische Wundererklärung spreche der offenbare Schriftsinn. (Vgl. zu diesem Streite Graetz, Geschichte der Juden, 3. Aufl., Bd. 7, S. 46ff.) Auf diesen Brief nimmt Spinoza hier Bezug.

261, Anm. Diese Anmerkung, ebenso wie die analogen Anmerkungen S. 265 u. 272, finden sich nur bei Marchand mit dem Zusatz „margini inscribe“. Es ist wahrscheinlich, daß sie nur Hinzufügungen Marchands sind, der auch sonst noch Anmerkungen zum Traktat schrieb (so Meijer, Anteekeningen S. 24), obschon es auch denkbar wäre, daß es sich hier um persönliche Notizen Spinozas handelte, die er nicht für den Druck bestimmte und die sich deshalb in dem Murrschen Exemplar nicht finden. Es handelt sich dabei nicht um Hinweise auf Stellen, die das bei Spinoza Gesagte zu begründen geeignet wären (ein derartiges Citieren wäre Spinoza auch nicht völlig fremd, wie Abhandlung vom Staate Kap. 8, § 31 Ende beweist), vielmehr ist bei den beiden ersten angezogenen Stellen ein Einfluß Spinozas auf Meyer sicher, bei der dritten immerhin möglich. Meyer fragt a. a. O. S. 75, wie denn die Ausleger bloß aus der Schrift den wahren Sinn ermitteln könnten. „Wenn sie es wissen, sollen sie es sagen und sie werden uns damit die Methode der Schrifterklärung mitteilen. Aber ich habe nie etwas derartiges bei ihnen oder bei anderen finden können, ausgenommen eines, was ich entweder bei jemandem gelesen oder von jemandem gehört zu haben mich erinnere und das ich der Mühe für wert hielt, hier anzuschließen und in Erwägung zu ziehen.“ Darauf setzt Meyer genau die Meinung des Jehuda Alfachar auseinander, ohne seinen Namen zu nennen, und bringt in genauer Übereinstimmung mit Spinoza Jehudas Erörterung über die Einheit oder Vielheit und über die Körperlichkeit oder Unkörper-

lichkeit Gottes. Es kann kein Zweifel sein, daß der „jemand“, bei dem Meyer die Ansicht des Jehuda Alfachar gelesen oder von dem er sie gehört hat, Spinoza ist. Hat er sie wirklich bei ihm gelesen, wie ich bei der weitgehenden Übereinstimmung annehmen möchte, so gehört diese Stelle (die Philosophia S. Scripturae Interpres ist 1666 erschienen, aber nach Meyers Zeugnis im Epilogus S. 2 schon einige Jahre vorher beendet) zu dem ältesten des Traktats und muß wohl schon in der im Freundeskreise jedenfalls bekannten Apologie gestanden sein.

265, 37. S. oben S. 43, 37 ff.

265, Anm. Diese Anmerkung, von der das Gleiche gilt, was ich von der Anmerkung auf S. 261 gesagt habe, weist darauf hin, daß Meyer a. a. O. S. 76 auch das gegen Jehuda Alfachar vorgebrachte Beispiel Spinozas (vom Widerspruch der Schrift in der Frage des Widerrufens) gebraucht hat.

266, 25. S. oben S. 255, 5 ff.

266, 39. S. oben S. 236, 10 ff.

267, 6. S. oben S. 135, 6 ff.

268, 6. S. oben S. 38, 19 ff.

268, 18. S. oben S. 40, 19 ff. und die Anmerkung zu S. 37, 3 ff.

269, 34. S. oben S. 238, 29 ff.

271, 4. S. oben S. 252, 27 ff.

271, 14. S. oben S. 258, 16 ff.

272, 2. S. oben S. 269, 40 ff.

272, Anm. 1. Diese Anmerkung, von der das Gleiche zu sagen ist, wie von der Anmerkung auf S. 261, weist darauf hin, daß Meyer den gleichen Gedanken auf der 7. Seite des Epilogus seiner Schrift ausspricht. Die Bedeutungslosigkeit dieser Übereinstimmung spricht gegen die Echtheit der drei Anmerkungen, man müßte denn nach Analogie der zwei anderen annehmen, daß Spinoza diese Stelle in dem Werke seines Freundes veranlaßt habe.

272, Anm. 2. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

274, 35. Römerbrief, Kap. 7, V. 7 ff.

275, 27—276, 11. Diese Stelle hat Spinoza mit ganz geringen Änderungen wiederholt in der Abhandlung vom Staate, Kap. 2, § 8 (in meiner Übersetzung S. 63, 27—64, 10).

275, 40—276, 11. Der gleiche Gedanke, wenn auch im Sinne einer Theodicee, bei Maimonides, More Nebuchim III. 12: „Die Quelle des ganzen Irrtums ist, daß der Unwissende und seines Gleichen aus dem Volke das Universum allein nach dem menschlichen Individuum beurteilen. Jeder dieser Unwissenden wähnt, das ganze Universum existiere nur für seine Person, als ob es kein anderes Wesen gäbe als ihn allein. Wenn das, was ihm begegnet, seinen Wünschen zuwider ist, so schließt er, daß

alles Sein voll Übel ist. Betrachteten jene Menschen das Universum und erwögen sie, welch einen geringfügigen Teil desselben der Mensch bildet, so würde ihnen die Wahrheit offenbar."

276, 27. S. oben S. 99, 1 ff.

277, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

279, 18. S. oben S. 274, 39 ff.

279, 23. Die Konstruktion des Satzes ist fehlerhaft: quod mit Infinitiv. Vloten-Land verbessern cedere in cedat. Ich möchte quod streichen und aus dem Nebensatz den Akkusativ zum Infinitiv ergänzen.

280, 20. S. oben S. 276, 12 ff.

280, 33. Die Bezeichnung der summae potestates für die Regierung in concreto rührt, soviel ich sehe, von Grotius her. Das Buch De iure ecclesiasticorum spricht von prodii, Hobbes nur von den habentes summam potestatem oder dem summus imperans.

281, 5. S. oben S. 100, 2.

282, 8—20. Diese Stelle richtet sich gegen Hobbes, der (de cive X. 5, S. 268) das Verhältnis von Eltern und Kindern dem von Herren und Sklaven gleichgesetzt und mit dem Verhältnis von Herrschern und Untertanen verglichen hatte. Vgl. auch Abhandlung vom Staate, Kap. 6, § 4 (in meiner Übersetzung S. 92, 35—41).

282, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Anstatt „ist der Mensch so weit frei" hat Murr: „kann der Mensch so weit frei sein". Von „die Vernunft rät" an bildet diese Anm. ein fast wörtliches Citat aus der Abhandlung vom Staate III, § 6 (in meiner Übersetzung S. 74, 1—8).

287, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Anstatt „Da uns aber die Natur des göttlichen Willens . . . verehrt werden will" hat St. Glain: „Denn da es uns (nach dem, was ich Kap. 4 gezeigt habe) unmöglich ist, Gott als einen Herrscher zu begreifen, der Gesetze gibt, die wir verletzen können, so kann offenbar niemand, der nur die Vernunft zur Führerin hat, wissen, daß er verpflichtet ist, Gott zu gehorchen." Auch im folgenden Satz weicht St. Glain ab: „Ferner haben wir gezeigt, daß die Gebote, die Gott offenbart hat, uns nur so lange verpflichten und für uns nur so lange als Gebote gelten, als ihre Ursache uns unbekannt bleibt." Den Schluß von „da wir doch weder" an hat St. Glain etwas anders: „da wir doch nur imstande wären, die Gebote Gottes als Gebote anzunehmen, d. h. so lange wir sie eben nicht als ewige Wahrheiten verstehen, wenn Gott sie uns ausdrücklich offenbart hat." — Römerbrief, Kap. 1, V. 20. Die Stelle Römerbrief, Kap. 9, V. 18 citiert Spinoza auch Cogitata Metaphysica II. 8, Brief 78 an Oldenburg (früher Brief 25) und in der Abhandlung vom Staate II, § 22 (in meiner Übersetzung

S. 69, 34—36; danach ist meine Anmerkung zu [dieser Stelle zu berichtigen).

288, 11. S. oben S. 274, 13 ff.

290, 15—24. Grotius, de imperio summarum potestatum circa sacra (Paris 1648) (S. 48 f.) nimmt Befehle der höchsten Gewalten, die dem göttlichen Gesetz widerstreiten, zwar ausdrücklich von der Gehorsamspflicht aus, verbietet aber jeden Widerstand gegen sie. (Spinoza hat dieses Buch gekannt und besessen, s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 163.)

290, 37. Vloten-Land ergänzen quem.

290, 38. Daniel, Kap. 3.

291, 8. 2. Buch der Makkabäer, Kap. 6, V. 18 ff.

291, 24. S. oben S. 103, 20 ff.

292, 19 ff. Etwas verändert wiederholt Abhandlung vom Staate, Kap. 3, § 8 (in meiner Übersetzung S. 75, 6 ff.)

293, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Die Stelle findet sich Historien I. 25. Meijer (Aanteekeningen, S. 28) bestreitet die Authenticität dieser Anmerkung. Ich kann ihm nicht folgen, weil die Anmerkung durch Murr, also durch Spinozas Handexemplar beglaubigt ist. Spinoza citiert die Tacitus-Stelle auch in der Abhandlung vom Staate, Kap. 7, § 14 (S. 116, 14 ff. meiner Übersetzung), und hier wie dort soll sie zeigen, wie unsicher die unbeschränkte Herrschaft eines einzelnen ist, ein Gedanke, der freilich hier im Texte nicht klar zum Ausdruck kommt.

294, 24. Vloten-Land verbessern mit Recht das consequenter eum der Ed. pr. in consequitur, eum.

296, 26. Historien IV. 1.

296, 29. Curtius VIII. 14, 46.

297, 2. Curtius IX. 6, 24—25.

297, 16. Annalen I. 10.

297, 23. Nach dem Original ist cognoscor in agnoscor zu verbessern.

297, 30. Curtius VIII. 8, 14—15. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben falsch Kap. 6.

298, 5. Curtius VIII. 5, 10—11 und 12. Die Ed. pr. hat unkorrekt: maiestatis enim salutis esse tutelam, wie auch die Ausgaben. Nach dem Original ist zu verbessern: maiestatem enim imperii salutis esse tutelam.

298, 21. S. oben S. 101, 10 ff.

298, 21 ff. Das im 17. Jahrhundert bekannte Werk des Petrus Cunaeus, De Republica Hebraeorum (Leyden 1617) scheint Spinoza nicht gekannt zu haben. Er besaß es nicht, und es findet sich im 17. und 18. Kapitel des Traktats keine Stelle, die auf eine Bekanntschaft hindeuten könnte.

299, 32. S. oben S. 250, 29 ff.

300, 3. So nennt sie Josephus in der Schrift gegen Apion.

300, 15. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 8, Kap. 24, V. 3 und 7.

300, 27. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 16, Kap. 20, V. 18ff.

301, 1. 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 24—27.

301, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Bei „das hätte er nicht getan“ fügt St. Glain hinzu: „und hätte er nicht darauf acht gehabt, es dem Moses als eine strafbare Handlung zu berichten“. Bei „Josua hat also nicht das Recht“ fügt St. Glain „und die Autorität“ hinzu.

302, Anm. Der erste Absatz nach Murr, Böhmer, Haag, Monnikhoff, der zweite Absatz nach St. Glain.

303, 9. 2. Buch Mose, Kap. 25—27.

304, 4. 2. Buch Mose, Kap. 28—29.

304, 12. 4. Buch Mose, Kap. 3, 4 und 18.

304, 16. 4. Buch Mose, Kap. 1, V. 2ff., Kap. 27, V. 15ff., Kap. 34, V. 17ff.

305, 4. 4. Buch Mose, Kap. 1, V. 2ff.

305, 11. 1. Buch Samuelis, Kap. 4, V. 3ff., Kap. 14, V. 18, 2. Buch Samuelis, Kap. 11, V. 11.

307, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Nach „die Streitigkeiten schlichten“ fügt St. Glain hinzu „und die Verbrecher strafen sollten“. Statt „Richter einzusetzen usw.“ hat St. Glain „Richter einzusetzen in den Städten, die ihm allein unterstellt waren“. Anstatt „gab es in ihm auch ebensoviele höchste Ratsversammlungen“ hat St. Glain: „gab es auch ebensoviele verschiedene und voneinander unabhängige Gerichtsbezirke“.

309, 7ff. Buch der Richter, Kap. 19—21.

309, 25ff. 2. Buch Mose, Kap. 18, V. 24ff., 4. Buch Mose, Kap. 11, V. 16ff.

309, 28ff. Buch Josua, Kap. 23—24.

310, 15. Buch der Richter, Kap. 6 u. 13, 1. Buch Samuelis, Kap. 3.

312, 1. Curtius IV. 13, 8. Die Ed. pr. hat für § 13 irrtümlich 3. 13.

312, 6. S. oben S. 296, 28ff.

314, 22. 1. Buch Samuelis, Kap. 26, V. 19.

315, 29. Historiae II. 4.

316, 10ff. 3. Buch Mose, Kap. 25.

317, 1. S. oben S. 99, 1ff.

317, 30. 1. Buch der Könige, Kap. 21, V. 7.

317, 37. Vloten-Land verbessern das audet der Ed. pr. mit Recht in audebat.

318, 31. Grätz (Geschichte der Juden, Bd. X, S. 174) behauptet, meines Erachtens mit Unrecht, Spinoza habe die Hesekiel-Stelle mißverstanden, sie sei nur als indirekte Rede im Sinne der Israeliten zu fassen.

319, 8. Historiae I. 3.

319, 12. tantam animo coelesti fuisse iram: Anspielung auf Vergil, Aeneis I. V. 11: tantaene animis coelestibus irae?

320, 22 ff. 4. Buch Mose, Kap. 16.

320, 25. Mit Vloten-Land ist ipsos statt des ipsis der Ed. pr. zu lesen.

320, 39. 4. Buch Mose, Kap. 16.

321, 11. Seditio magis desierat, quam concordia coeperat. Die Stelle ist Tacitus, Historien, Anfang des 4. Buches nachgebildet: bellum magis desierat quam pax coeperat.

321, 19. 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 27.

321, 28 ff. 1. Buch Samuelis, Kap. 8.

322, 18 ff. 1. Buch Samuelis, Kap. 13, 15 und 16.

322, 22. 1. Buch der Könige, Kap. 12, V. 26 ff.

324, 15. 2. Korinther, Kap. 3, V. 3.

326, 23. Maleachi, Kap. 2, V. 7 und 8.

326, 38 f. In den Antiquitates XVIII. 1, 3 stellt Josephus die Pharisäer in Gegensatz zu den Sadducäern, die den vornehmsten Ständen angehörten, und spricht von ihrem Einfluß beim Volk.

327, 27. Die Ed. pr. und die Ausgaben, ausgenommen Bruder, haben Armenien. Das ist unmöglich, denn in der Bibel ist von Syrien die Rede. Man darf wohl, wie es auch Bruder tut, Armenien in Aramaea verbessern oder man hat einen Schreibfehler für Syrien anzunehmen.

327, 35. Buch der Richter, Kap. 20 und 21.

328, 5. 2. Buch der Chronik, Kap. 13, V. 17.

328, 7. 2. Buch der Chronik, Kap. 25, V. 21 ff.

328, 18. 2. Buch der Chronik, Kap. 28, V. 5 ff.

328, 30. Buch der Richter, Kap. 3, V. 11, Kap. 5, V. 31.

328, 31. Buch der Richter, Kap. 3, V. 30.

329, 7. 2. Buch der Könige, Kap. 18, V. 4 und 13.

329, 30 ff. Damit wendet sich Spinoza auch gegen Grotius, der das Recht der höchsten Gewalten in geistlichen Dingen auch auf die Bestimmung der wahren Religion ausdehnt und Gesetze zur Bestimmung des wahren und des ketzerischen Glaubens fordert (de imperio summarum potestatum usw., S. 198 ff.; das Argument ist sehr merkwürdig: da die Herzen der Regierenden in der Hand Gottes sind, wird er schon durch sie für den Status der Kirche sorgen, der ihm jeweils genehm ist). Die Schrift des Grotius enthält die Theorie zu der unten S. 360, 17 ff. bestrittenen Praxis Oldenbarneveldts.

330, 1. Vgl. Josephus, vom jüdischen Krieg 2, 8 und Antiquitates 15, 10.

330, 30. S. unten S. 361, 38 ff.

332, 13—34. Die Stimmung in Holland war seinerzeit der englischen republikanischen Partei nicht günstig gewesen, das

Volk beschimpfte (1651) englische Gesandte als Königsmörder und Cromwell versetzte durch die Navigationsakte dem holländischen Handel einen schweren Schlag. Jan de Witt ging in seiner antirevolutionären Gesinnung so weit, daß er selbst den Aufstand der Niederlande gegen Spanien verurteilte (vgl. dazu auch van Hove, politijke Weegschaal, 1662, S. 289 ff., wo die officielle Meinung der Regentenpartei über die niederländische Erhebung wiedergegeben ist). Daraus erklärt sich das befremdende und die wahre Bedeutung des Jahres 1649 verkennende Urteil Spinozas.

332, 19. Cromwell als Lord Protector.

333, 30. Der letzte Graf von Holland war Philipp II. von Spanien; auf diesen bezieht sich die Stelle und nicht, wie angenommen wird, auf Wilhelm II. Die Oranier waren niemals Grafen von Holland. (Dieser merkwürdige Irrtum u. a. bei Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, S. 31.) Vgl. auch Abhandlung vom Staate Kap. 9, § 14 (S. 169, 1 meiner Übersetzung).

334, 1 ff. In den Forderungen dieses Kapitels stimmt Spinoza mit der anonymen, aus dem Kreise de Witts hervorgegangenen Schrift Lucii Antistii Constantis De Jure Ecclesiasticorum Liber Singularis, Alethopoli 1665, überein. Ganz wie bei Spinoza wird dort der status civilis aus dem status naturalis durch den Vertrag hergeleitet, zu dem die Vernunft den Menschen rät (Hobbes war ja der maßgebende Staatsrechtslehrer des de Wittschen Kreises). Die Gewalt der Regierung und die Gleichheit der Bürger vor ihr wird schärfer betont als bei Spinoza, der den principiellen Unterschied von Naturzustand und Staatsleben nicht anerkennt. Jede Ungleichheit, jedes Recht, das ein Bürger vor anderen hat, rührt von der Regierung her; auf sie allein gehen darum auch die Rechte der Geistlichkeit zurück. Gott, der sich den Menschen auf drei Arten offenbart, durch die Schrift, durch das den Herzen eingepflanzte natürliche Gesetz oder auf übernatürlichem Wege, hat auf keine Weise ein Vorrecht der Geistlichkeit bestimmt. Auch durch Verträge mit auswärtigen Regierungen, sei es der Vergangenheit oder der Gegenwart, kann ein solches nicht begründet werden, ebensowenig wie durch Gewohnheitsrecht. Die Gleichheit des Ausgangspunktes in der hobbesischen Vertragstheorie und des Zieles in der Zurückführung des Rechtes der Geistlichkeit auf die Regierung veranlaßte bei den Zeitgenossen den Glauben, Spinoza sei der Verfasser der Schrift. (Ihr wirklicher Verfasser ist nicht sicher bekannt. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß es einer der van Hoves ist, wie man auf das Zeugnis von Leibniz Théodicée § 375, hin allgemein annimmt. Auch Ludwig Meyer, den Colerus als den Verfasser nennt (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 70), kann

es unmöglich sein, denn dieser ist in der Philosophia S. Scripturae Interpres und der Vorrede der Principia Philosophiae Cartesianae ein weit besserer Lateiner).

334, 8. S. oben S. 279, 18 ff., 293, 20 ff.

334, 25. S. unten S. 343, 36 ff.

335, 17. S. oben S. 160, 20 ff.

336, 4. S. oben S. 274, 14 ff.

336, 14. Prediger, Kap. 9, V. 2.

336, 18. S. oben S. 80, 13 ff.

337, 9. S. oben S. 279, 33 ff.

337, 16. S. oben S. 300, 12 ff.

338, 6. S. oben S. 290, 25 ff.

338, 35. S. oben S. 84, 12 ff.

340, 9. Livius VIII. 7.

341, 21. S. oben S. 314, 30 ff.

341, 26. Jeremias, Kap. 29, V. 7.

341, 39. S. oben S. 290, 25 ff.

342, 23 ff. Diese hier bekämpfte Meinung von der Teilung der Gewalten bei den Hebräern hat auch Grotius, de imperio summarum potestatum circa sacra (S. 32 ff.), obwohl gerade er die ursprünglich vormosaische Vereinigung betont (ebend. S. 27 ff.).

342, 31. S. oben S. 301, 2 ff.

343, 1. S. oben S. 302, 28 ff.

344, 13. S. oben S. 334, 20 ff.

345, 5. S. oben S. 327, 12 ff.

346, 31 ff. Die verschiedene Stellung der christlichen Kirche vor und nach ihrer Anerkennung durch den Staat und die Konsequenzen für die Stellung der Geistlichen erörtert in ähnlicher Weise Lambert van Velthuysen, Munus pastorale, Kap. VIII (wiederabgedruckt in dessen Opera omnia, Rotterdam 1680, Pars I, S. 363—368).

347, 32. S. oben S. 302, 28 ff.

347, 36. Vgl. Jehuda ha-Levi, Kusari III. 39: „Wir sehen ja, daß auch nachmosaische Verordnungen die Geltung von Geboten erhielten . . . So wurden Davids und Salomos Einrichtungen über die Anordnung der Tempelsänger zum ständigen Gebot.“

348, 26. S. oben S. 305, 17 ff.

348, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

352, 2. S. oben S. 279, 18 ff.

352, 33. S. oben S. 276, 12 ff.

352, 33—353, 9. Diese Stelle enthält den Staatsgedanken Spinozas, aus dem heraus die Abhandlung vom Staate gebildet und zu erklären ist. Zugleich enthält sie die Absage von der Staatslehre des Hobbes, ja, wer die zurückhaltende Ausdrucks-

weise Spinozas kennt, wird nicht zweifeln, daß die Stelle S. 353, 1—3 geradezu die hobbesische Staatslehre kennzeichnet. In diesem tiefsten Punkte ist Spinoza eins mit Thomas Morus, dessen Werk er nie genannt, wohl aber gekannt und besessen hat. Man vergleiche mit unserer Stelle in Verbindung mit der Stelle S. 99, 1—22, Utopia, 2. Buch, „Von den Künsten und Handwerken": „Der Zweck der socialen Einrichtungen geht dahin . . ., jedem so viel Zeit als möglich zu lassen, daß er sich von der Knechtschaft des Leibes frei mache, seinen Geist frei ausbilde und seinen intellektuellen Anlagen durch das Studium der Künste und Wissenschaften entwickle. Nur in dieser vollständigen Entwicklung findet man das wahre Glück."

353, 39—354, 1. Diese bedingte Censur in politischen Dingen entspricht der Praxis Jan de Witts, der nur eine sehr beschränkte Preßfreiheit zuließ (s. Busken-Huet, het Land van Rembrandt II, 4. Buch, 4).

354, 20. S. oben S. 339, 30 ff.

355, 33. S. oben S. 270, 13 ff.

357, 35. S. oben S. 329, 30 ff.

357, 37 ff. In de imperio summarum potestatum etc., S. 207, fordert Grotius die gesetzliche Entscheidung von Meinungsstreitigkeiten zur Verhütung von Kirchenspaltungen.

358, 18 ff. Diese Gedanken, die die Meinung der Regentenpartei wiedergeben, findet man auch bei van Hove, Politike Discoursen, 4. Buch, VIII. Discours („dat vervolging en dwang in Religie den Staat ende den heerschende Gods-dienst seer schaadelik is"), S. 57—67.

359, 6. Kirchmann hat das adulandum der Ed. pr. und der Ausgaben in admirandum verbessert, Bernays hat vorgeschlagen, aemulandum zu lesen, was neben imitandum nur eine matte Tautologie wäre. Adulandum ist richtig in dem Sinne, in dem 356, 36 von der adulatio und 361, 25 von den adulatores die Rede ist.

359, 20. S. oben S. 279, 33.

360, 1 ff. Meinsma (Spinoza en zijn kring, 1896, S. 324 f.) ist der Ansicht, daß diese Stelle eine bittere, ja mephistophelische Ironie enthalte: in keiner Stadt Hollands sei die Redefreiheit so unterdrückt gewesen als gerade dort. Diese Meinung ist irrig. Man darf nicht den Maßstab der Toleranz des 19. Jahrhunderts, sondern den des 17. anlegen, und an diesem Maßstab gemessen war keine Stadt des damaligen Europa toleranter als Amsterdam. (Die Zeugnisse dafür finden sich bei Neumann, Rembrandt, 1. Aufl., S. 536 ff.) Es möge sein, daß die Religion in anderen Ländern mehr Kraft habe, Gutes zu wirken, urteilt der engliche Gesandte Temple (angeführt bei Neumann), so viel sei aber gewiß, daß sie hier am wenigsten Böses verursache. Auch der Engländer Oldenburg nennt Spinozas Heimat einen

„freien Staat, der erlaubt, zu denken, was man will, zu sagen, was man denkt“ (Brief 14). Man darf auch nicht vergessen, daß Spinozas Forderung an die Toleranz keineswegs der unseren entspricht. Sein Verlangen, nur die Landesreligion dürfe größere Kirchen bauen (Abhandlung vom Staate, 8. Kap., § 46) würde uns als die äußerste Intoleranz erscheinen. Übrigens war sich Spinoza dessen wohl bewußt, daß die Gründe der Toleranz lediglich auf dem Gebiete der Handelsinteressen lagen, und er hat es auch nicht versäumt, sich des Argumentes ad hominem zu bedienen.

360, 7—13. Gerade so urteilt, freilich in späterer Zeit, Albrecht von Haller (Tagebücher seiner Reisen nach Holland und England 1723—1727, hrg. von L. Hirzel 1883): auch gemeine Leute vertrauten denen Freunden ihr Gut, wann sie ihrer Aufführung gewiß seien. Auch dies ein Beweis, daß die Stelle nicht ironisch zu verstehen ist.

360, 17 ff. Gemeint ist das Eingreifen Oldenbarneveldts in den Streit der Remonstranten und Contraremonstranten zu Gunsten der ersteren (1617) und die Gegenaktion Morizens von Oranien.

361, 38. S. oben S. 330, 24.

Namen- und Sachregister.

A.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

T.

Z.

Register der angeführten Bibelstellen

nach der Ordnung der christlichen Kanons.

Altes Testament.

Neues Testament.

